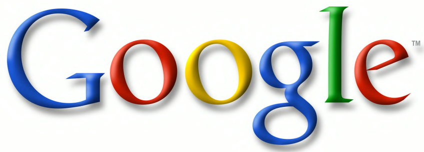
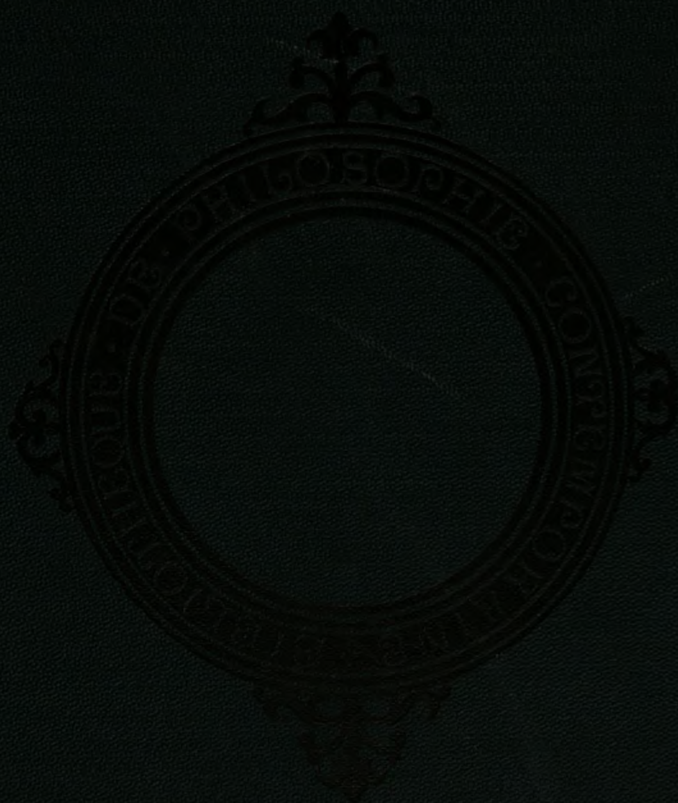

Google


DE PHILOSOPHIE

29

L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*

Chaque année forme un vol. in-8° de 350 pages, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 5 fr.

PREMIÈRE ANNÉE. — 1890

Renouvier : De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. — **L. Dauriac** : Philosophes contemporains : J.-M. Guyau. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1890.

DEUXIÈME ANNÉE. — 1891

Renouvier : La philosophie de la règle et du compas. Théorie logique du jugement dans ses applications aux idées géométriques et à la méthode des géomètres. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie à propos des *Principes de psychologie* de William James. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1891.

TROISIÈME ANNÉE. — 1892

Renouvier : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1892.

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*

QUATRIÈME ANNÉE. — 1893

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1894

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1893

I

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE

SUR

LA DOCTRINE DE JÉSUS-CHRIST (1)

I

Le résultat des travaux patients, multipliés, interminables de l'exégèse du Nouveau Testament ne confirme pas, en ce qui touche une solution scientifiquement certaine du problème de la christologie, l'importance extrême qu'on a attachée à la détermination des dates respectives et du mode de composition des trois premiers Évangiles. Ce n'est pas que les conclusions de la critique, en ce qu'elles ont de négatif, ne soient d'un intérêt très grand pour la connaissance de la vérité : elles nous affranchissent d'erreurs séculaires et nous montrent le domaine de l'hypothèse, celui de la foi religieuse, qui est *matériellement* le même, s'étendant sur un terrain qu'on a cru si longtemps appartenir aux faits, à l'histoire fondée sur des témoignages de nature à s'imposer au sens commun; mais nous voulons dire que les études exégétiques conduites avec la plus sûre méthode, après que nous avons éliminé des récits évangéliques ce que la raison, l'expérience et la connaissance historique des procédés de l'esprit humain nous font juger inadmissible, après que nous avons noté comme incertains d'autres points de la vie ou des discours de Jésus, n'arrivent pas à nous faire discerner, *en dehors de nos jugements subjectifs ou de sentiment ou de probabilité*, la

(1) Cette étude est extraite d'un ouvrage inédit sur la *Philosophie de l'histoire des religions*. L'auteur demande grâce pour la partie aride du début, qu'il n'a pas cru pouvoir retrancher.

partie indubitable, ou ne fût-ce que positivement la plus ancienne des renseignements que les Évangiles ont transmis à la postérité sur un homme et sur un événement, alors ignorés du monde civilisé, et que, dans la suite des temps, on s'est accordé à reconnaître comme absolument hors de pair, dans l'histoire de l'humanité.

Il était naturel de regarder les plus anciens documents comme les plus autorisés, mais même quand la plupart des exégètes ont pu s'entendre pour les désigner, ces documents ne nous étant parvenus que compilés et remaniés par des auteurs postérieurs à ceux qui, les premiers, ont mis par écrit la tradition orale, on ne s'est pas trouvé beaucoup plus avancé dans la connaissance des témoignages en leur forme vraiment pure et originale; il a fallu discuter séparément les différents points si nombreux, les plus importants comme les moindres, sans aucun fil conducteur externe pour juger des provenances et prononcer dans les cas de contradiction. Les opinions et les motifs d'argumentation pour et contre se sont multipliés bien au delà de ce que peuvent imaginer les personnes étrangères à ces études ; et nul critère n'apparaît pour mettre fin à des débats pleins d'ingéniosité, d'érudition et de bonne foi, dont la raison d'être est admirablement éclaircie dans le plus curieux des livres qu'ils ont suscités. Nous voulons parler de celui que l'on cite aujourd'hui le moins volontiers, et qui fit toucher du doigt à un grand public, nouveau dans ces matières, et tout effaré, dans une suite de quinze cents pages d'analyses et d'enquêtes qu'on dirait d'ordre judiciaire (1), un fait que l'habitude et l'autorité lui déguisaient : le fait des divergences, des défauts de liaison et des contradictions des récits évangéliques.

On s'accorde assez généralement aujourd'hui à admettre deux sources premières des Évangiles *synoptiques*, — c'est le nom convenu pour désigner les trois premiers et les distinguer du quatrième, qui diffère de ceux-là beaucoup plus profondément qu'ils ne diffèrent entre eux, et qui d'ailleurs leur est postérieur pour sa rédaction, sans conteste. — L'une de ces sources serait un primitif évangile *de Marc* (Marc étant réputé disciple de Pierre) dont on pense retrouver le contenu dans notre second Évangile actuel, à la condition d'en retran-

(1) Quinze cents pages et plus, c'est le contenu de la *Vie de Jésus*, de David Frédéric Strauss (la première, car il en a écrit deux), traduite en français par Littré et publiée en 1839, 4 vol. in-8°.

cher le début, la fin, c'est-à-dire le récit de la passion, et quelques morceaux du corps de l'ouvrage. L'autre source serait un primitif *Matthieu*, écrit peut-être en araméen, mais perdu de bonne heure en cette langue, et formé des discours et enseignements (τὰ λόγια) — des *mémorables*, suivant une autre traduction, — du Seigneur (τὰ κυριακά). Le troisième Évangile, celui de Luc, le seul qui nous soit parvenu en sa composition originale, sous la forme que son auteur a voulu lui donner, aurait été fait en consultant et reproduisant avec plus ou moins de variantes ces deux ouvrages dont leurs remplaçants ont causé la perte, et en y ajoutant d'assez nombreux éléments qui lui sont particuliers, empruntés à des sources écrites ou orales, nous ne savons lesquelles. Somme toute, les premiers matériaux historiques ont disparu et nous n'avons rien que de seconde main.

Il résulte de là qu'aucun de ces trois Évangiles, sous sa forme actuelle, n'a, pour raison de date, une autorité supérieure à celle des deux autres, à l'égard des faits où ils diffèrent, ou pour les versions différentes qu'ils donnent des mêmes faits. Par exemple, *notre Marc*, en partie composé sur l'*ancien Marc*, peut très bien nous offrir des textes moins anciens et moins purs que *notre Mathieu*, aux endroits qui leur sont communs, attendu que ce dernier a pu, lui aussi, puiser dans l'*ancien Marc* et se montrer plus scrupuleux dans les reproductions. Il se peut aussi que l'*ancien Matthieu* comprît une partie narrative : cela est en soi assez vraisemblable, et le mot λόγια pouvait prendre un sens plus large que celui de *Discours*, chez l'auteur par le témoignage duquel nous connaissons l'existence de ce vieil évangile araméen (1). En ce cas, l'*ancien Marc* n'aurait peut-être fait que traduire en grec cette partie narrative, en y joignant çà et là des traits pour l'embellir, à ce qu'il croyait. Le fait est que la comparaison des mêmes récits dans *notre Marc* et dans *notre Matthieu* est à l'avantage de celui-ci pour la sobriété, l'intelligence et le bon goût. On s'expliquerait assez, dans cette hypothèse, que l'ancien *Marc*, ouvrage primitivement très court, à destination d'une certaine Église, eût manqué de deux parties

(1) Cet auteur, cité par Eusèbe de Césarée, est Papias, homme né dans le premier siècle, puisqu'il est dit avoir *entendu l'apôtre Jean*, et mort vers le milieu du second. Or Papias s'est servi du même mot pour désigner le traité de Marc sur les faits et paroles du Seigneur, et l'ouvrage de Matthieu : τὰ λόγια.

aussi essentielles que les grands discours moraux et la passion. L'auteur ne se serait proposé que de réunir les récits édifiants de l'œuvre théurgique du Seigneur au cours de sa prédication. C'est à l'aide du *Matthieu* grec, de *Luc* et d'autres documents encore que son ouvrage aurait été complété plus tard. On s'explique de cette manière que tel exégète ait cru pouvoir démontrer que le second évangile avait été tiré tout entier du premier et du troisième, et qu'une opinion très répandue, mais moins bien étudiée, ait fait de *Marc* l'abréviateur de *Matthieu*. Notre *Marc* n'a rien d'un abrégé; au contraire, il aime à développer, là où le fond est le même; mais il manque de deux parties considérables, de genres bien opposés d'ailleurs, de ce qui forme l'ensemble de la tradition christologique : les grands discours moraux et le roman poétique de l'enfance (sans parler des généalogies). Sur ces sujets merveilleux, *Luc* et *Matthieu* sont loin de coïncider, ce qui se conçoit parfaitement quand on songe à l'origine première des légendes, que les rédacteurs de ces livres ont probablement trouvées écrites déjà, mais qui s'étaient formées librement dans l'imagination populaire.

En cet état de la question, avec la possibilité, qu'il faut admettre, des interpolations et des omissions, pendant une certaine période, à chaque nouvelle copie d'un document évangélique, l'exégèse ne peut répondre d'élever beaucoup de ses conclusions au-dessus de l'hypothèse, et de soustraire l'emploi de tels ou tels passages des Évangiles synoptiques à la libre et variable appréciation du critique. Les difficultés redoublent, quand on tient compte du quatrième Évangile, comme ayant pu, sur plus d'un point, apporter, quoique tardivement, des faits et des paroles venus de source originale.

On a cru trouver un moyen de se guider dans les synoptiques, en les considérant, tels qu'ils s'offrent à nous dans leur forme actuelle, comme les représentants, non de l'unité d'inspiration venue de Jésus lui-même, et simplement modifiée par l'accession, ici ou là, de quelques nouveaux éléments, et par le caractère propre de chaque rédacteur, mais de ce qu'on a appelé « le développement vivant et continu de la foi chrétienne ». Il fallait trouver, pour soutenir cette vue, des différences d'esprit suffisamment définies, et portant sur quelques points capitaux, entre les trois Évangiles comparés, et rapportés à des dates successives. Mais ces différences étant, par le fait, ou trop peu marquées, ou démenties par

certains passages embarrassants, on était réduit à regarder ceux-là comme interpolés, sans en donner la preuve; et la méthode aboutissait à des pétitions de principe.

Un des plus savants exégètes allemands, Hilgenfeld, a été conduit à ce système par la découverte, — c'est bien le mot, — réelle et importante de Baur, sur l'antagonisme et la lutte, au premier siècle de l'Église, entre le christianisme prêché aux *gentils* avec des concessions portant sur les obligations même les plus strictes de la loi des Juifs, et l'esprit *judéo-chrétien*, qui ne pouvait se résigner à cet abandon, même dans l'intérêt de la propagation de la foi nouvelle. Il s'agissait alors de montrer que, depuis *Matthieu*, donné par la tradition pour le plus ancien évangéliste (vers l'an 50 ou 60), jusqu'à *Luc*, disciple de Paul, qui écrivait dans les dernières années du premier siècle, et en traversant *Marc*, auteur qui déjà ménage et veut attirer les païens, et qu'à cela près on regarde alors comme un simple abréviateur de *Matthieu*, le christianisme antijudaïque est allé se formant. Luc aurait attaché un caractère pauliniste décidé à la combinaison qu'il aurait faite des deux ouvrages précédents avec un autre document judéo-chrétien. Mais cette construction est une hypothèse ruinée d'avance par les nombreux et importants passages de *Matthieu* relatifs à la dépossession des juifs de leur héritage religieux, et à la vocation des nations. Or, sur quoi se fonder pour affirmer que Jésus a été un Juif fidèle, et ne s'est pas attiré la haine des ardents de son peuple par des discours agressifs contre la Loi, le Temple, leur perpétuité, contre tout ce qui passait pour en être inséparable, en maltraitant les représentants de la tradition, en prêchant une morale qui plaçait en certains cas, devant Dieu, le païen au-dessus du juif? Cela n'est pas seulement arbitraire, cela n'exige pas seulement qu'on suppose interpolés, sans preuve aucune, des mots et des paraboles entières d'une signification forte et directe; il faut sacrifier tout ce qui va indirectement au même but, et alors il reste peu de choses de la révélation chrétienne, on ne voit plus bien le sens de l'Évangile.

Gustave d'Eichthal qui, chez nous, a embrassé ce système, et qui a fait, sur les synoptiques comparés, un travail considérable, non d'ailleurs sans bien des remarques intéressantes (1),

(1) *Les Évangiles*, Paris, 1863, 2 vol. in-8°, voir surtout, t. I, pp. L-LXIV, et 70-77, 147-156, où se trouve le résumé du système.

a cru trouver un *criterium* des interpolations de *Matthieu*. Supposant, hypothèse que nous avons vu plus haut être tout au moins acceptable, que le *Matthieu* primitif se trouvait reproduit dans notre *Marc*, il a admis en outre et qu'il y était entré tout entier, et que rien de ce qui est aujourd'hui dans *Matthieu*, et qui n'est pas dans *Marc* (ni dans *Luc*, le plus souvent) n'avait appartenu à ce *Matthieu* primitif. Cette vue radicale l'a conduit à retrancher du texte de *Matthieu*, reconnu à cette condition seulement pour le vrai type évangélique, quarante-cinq passages, au nombre desquels ceux qui sont injurieux pour les Juifs et favorables à l'universalisme religieux, et presque toutes les paraboles, ce qui est hardi. Il est vrai que G. d'Eichthal ne se croit pas sans motifs particuliers de rejeter ces différents passages, mais ce ne sont alors, chez lui, que des opinions et des appréciations personnelles. En thèse générale, quelles raisons alléguer en faveur de la méthode qui consiste à rejeter du *Matthieu* primitif ce qui ne se retrouve pas dans *Marc?* Est-ce celle-ci : que le second évangéliste n'aurait pas manqué de reproduire ce qui, de son temps, aurait déjà pris place dans le premier ? Mais G. d'Eichthal laisse lui-même à *Matthieu* un morceau capital que le rédacteur de *Marc* n'a pas jugé à propos de faire entrer dans sa compilation. Ce n'est rien de moins que le *Discours de la montagne* (1). Est-ce alors, pour un grand nombre de morceaux exclus par ce critique, la raison *a priori* de l'invraisemblance qu'il trouve à ce qu'un auteur écrivant en araméen, pour les Juifs, et Jésus lui-même, homme de cette nation et parlant aux siens, aient employé contre eux l'injure et la menace, et envisagé la possibilité que le privilège de Peuple élu leur fût ôté et transporté aux étrangers ? Mais il y a dans *Marc* aussi des passages de cette nature; il faudrait donc les traiter d'interpolés, à leur tour. Ceci serait assez naturel, dans l'hypothèse où le progrès du christianisme antijudaïque se serait accusé entre le moment du *Matthieu* primitif et le moment de *Marc;* mais alors le texte de *Marc* devrait actuellement renfermer plus de passages agressifs contre le judaïsme que le texte de *Matthieu*, et c'est le contraire qui a lieu. De ces passages, G. d'Eichthal en a conservé, pour son *Matthieu* épuré, un des plus considérables et des plus significatifs, commun aux deux évangélistes et au

(1) *Id.*, *ibid.*, p. 53.

troisième (1). Ce procédé est arbitraire et laisse après tout subsister la déclaration formelle de déchéance de l'autorité judaïque dans la bouche de Jésus : « La pierre que les maçons ont rejetée est devenue la pierre angulaire ; elle l'est devenue par la volonté du Seigneur. »

Les trois textes s'accordent à rapporter que les auditeurs de la parabole, prêtres et docteurs, prirent pour eux la menace renfermée dans les paroles : « Le maître de la vigne viendra, fera périr les vignerons et donnera la vigne à d'autres. » On peut prendre pied de là pour observer que Jésus, dans sa réprobation, n'avait en vue que les chefs et non le Peuple lui-même. Le texte de *Matthieu* est le seul qui semble étendre la menace plus loin : « Je vous le dis, le Royaume de Dieu vous sera enlevé, pour être donné *à une race* qui en produira les fruits (καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς) ». Mais il est toujours vrai que, selon les trois Évangiles, en cela concordants, la théocratie juive est condamnée par Jésus, qu'il ne reste dès lors aucune autorité que Jésus reconnaisse, hormis celle des Prophètes, qui est pour ainsi dire *anti-autoritaire* elle-même; et, si l'on ajoute à cela qu'il combat en toute occasion le devoir d'obéissance littérale à la loi écrite, que sa morale s'écarte radicalement, en ses préceptes, de celle de la *Thora*, et qu'elle supprime toute barrière entre les hommes touchant leurs devoirs mutuels, il est parfaitement clair que la position du révélateur est révolutionnaire à l'égard de l'État juif. Ou bien il faut supposer dans l'enseignement évangélique, selon les synoptiques, plus d'interpolations que de textes conservés dans leur teneur primitive, tant il y a de morceaux qui touchent directement ou indirectement à ce point vital, et ce qui reste est presque insignifiant : ces livres se réduisent, en grande partie, à des recueils d'histoires de miracles.

L'esprit évolutionniste qui s'insinue partout de nos jours, et tend à ôter le sérieux à tout en faisant tout envisager à l'état flottant, a défiguré l'aspect sous lequel il fallait envisager cet antagonisme des chrétiens et des judéo-chrétiens du premier siècle, qui est si bien démontré aujourd'hui par la critique des documents. On veut voir dans la lutte entre l'esprit de tradition et la religion nouvelle un progrès ou plutôt une formation graduelle de cette dernière; tandis qu'il est si facile

(1) C'est la parabole de la *Vigne*, *Matt.*, XXI, 33-46 ; *Marc*, XII, 1-12.

de comprendre que la religion nouvelle étant « annoncée aux Juifs et aux nations » avec ce double caractère : qu'elle est pour les premiers un « accomplissement » de la Loi, qui est, à vrai dire, l'abolition de la Loi, et qu'elle est pour les seconds la définition du Dieu universel qu'ils cherchent, et la dégradation de leurs dieux particuliers, les Juifs convertis s'attachent autant que possible à conserver la coutume et le privilège religieux de leur nation, les païens à renverser toutes les barrières et à faire entrer leur philosophie dans la doctrine de Jéhovah. Bien loin qu'une telle situation soit l'effet naturel du développement progressif de la nouvelle foi et de l'abandon graduel de l'ancienne, elle est le résultat forcé d'une rupture que le génie novateur a produite, de l'universalisme qu'il a proclamé, et des hésitations, des déchirements inséparables d'un changement des habitudes mentales chez ceux qui ont la charge d' « enseigner les nations ». Le prophétisme juif, après quatre siècles de silence, atteint son but qui est d'amener toute la terre à l'autel de Jéhovah; mais c'est à la dure condition, pour les Juifs, de renoncer au privilège de Peuple élu, et même de subir, *au temporel*, l'empire du plus fort. Presque tous s'y refusent, et Jérusalem y périra; pour ceux d'entre eux qui acceptent, et qui doivent bientôt se signaler en désertant la ville, à la veille du siège, en 70, le christianisme est le contraire d'une évolution; c'est une révélation et c'est une révolution, mais ce n'est pas en un jour qu'on en voit toutes les conséquences et qu'on s'y habitue.

Revenons à la critique des Évangiles. Nous n'avons plus aucune raison de regarder comme interpolés dans *Matthieu* quelques passages des plus durs où les Juifs sont menacés de la réprobation divine, et il nous est même permis de croire que, si certains traits violents de ce genre (1) sont effacés dans *Marc*, c'est déjà par l'effet d'un ménagement de l'opinion judéo-chrétienne, ménagement compensé par un autre, de sens contraire, au profit des païens convertis. Ceux-ci pouvaient être choqués de la défense faite aux apôtres de porter l'enseignement hors de la Judée, ailleurs, de la promesse qu'ils reçoivent de douze trônes dans le Royaume des Cieux pour juger les tribus d'Israël (2). Mais on conçoit sans

(1) *Matthieu*, principalement XXII, 1-14. La parabole du *Festin*.

(2) *Ibid.*, X, 5, 6; XIX, 28.

peine et les promesses et les menaces dans la prédication originale. Quant à la défense de sortir de la Judée, elle se comprend aisément du point de vue le plus pratique; car il est bien douteux que Jésus ait jamais envisagé la possibilité que ses disciples se répandissent dans le monde entier, et baptisassent *toutes les nations*, avant le retour du Fils de l'Homme « sur les nuées ». Les textes favorables à cette mission universelle se trouvent à la fin de *Matthieu* et à la fin de *Marc*, en des parties dont le caractère d'interpolation est saillant. Leur provenance est à chercher probablement dans le troisième Évangile. Luc, auteur, ou l'un des auteurs, des *Actes des apôtres*, a dû, le premier, en présence des succès les plus inespérés, envisager l'application missionnaire de l'universalisme moral et religieux de Jésus; il a assisté à l'entreprise hardie de répandre la foi du Christ dans tout le monde romain; il a dû joindre, en conséquence, dans son Évangile, la légende de la mission universelle des apôtres, en termes d'une Église qui se constitue, aux autres légendes qui s'étaient formées touchant les apparitions miraculeuses de Jésus après sa résurrection. Les deux autres Évangiles durent à ce moment recevoir des compléments conformes (1).

Ce troisième Évangile qui nous indique ainsi, à sa dernière page, une sorte de transition de l'enseignement du Christ à l'enseignement de l'Église du Christ, et qui seul rapporte le miracle de l'ascension matérielle de Jésus au ciel (2), en attendant que le quatrième ajoute à la doctrine une définition nouvelle du Fils de Dieu, cet Évangile est remarquable encore par d'autres caractères. Il supprime décidément tout ce qui reste de particularisme juif dans *Matthieu* et dans *Marc*. Il retranche du récit de la passion la scène où Jésus est outragé et frappé par les soldats romains dans le prétoire, il fait de la crucifixion l'œuvre propre et matérielle des Juifs, auxquels Pilate se contente d'abandonner le condamné, tandis que les deux autres synoptiques présentent les Romains comme les exécuteurs, tout en rapportant la tentative de Pilate pour le sauver et sa déclaration que, quant à lui, il ne le trouve point coupable. L'intention de Luc est donc assez manifeste, de faire « retomber sur les Juifs le sang de ce juste » et d'excuser

(1) *Luc*, XXIV, 44-53; — *Matt.*, XXVIII, 16-20 et *Marc*, XVI, 14-20.

(2) *Le seul*, parce que ni le premier ni le quatrième n'en parlent et que le second, où ce fait est mentionné (XVI, 19), est reconnu comme interpolé à cet endroit.

jusqu'à un certain point les Romains, que les disciples de Jésus ont à se rendre favorables.

Mais la bienveillance de Pilate, certifiée par les trois synoptiques, par le *quatrième* et par les *Actes des Apôtres*, reste un fait d'une entière vraisemblance et doit suffire pour établir à nos yeux le caractère intemporel, non politique, de la royauté messianique assumée par Jésus, et dont le *quatrième* nous a conservé la formule : *Mon royaume n'est pas de ce monde* (Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου). Le sens en est au fond le même que celui d'une autre formule qui a plus tard servi de défense à l'État contre la théocratie : « Rendez à César ce qui est à César. » Aux yeux des Juifs, l'impôt n'était pas dû au dominateur étranger. Mais, dans la pensée de Jésus, l'homme pieux devait se soumettre à la force.

Le *troisième* a encore d'autres traits, sinon caractéristiques, au moins plus accusés chez lui que chez ses prédécesseurs. Il abonde particulièrement dans l'expression des sentiments défavorables aux riches et aux puissants, et laisse paraître des tendances ascétiques et communistes. Mais c'est surtout dans les *Actes des Apôtres*, qui sont du même auteur, que cet esprit se dévoile, et que paraît en même temps un dogmatisme déterministe parfaitement prononcé. On sait que *Matthieu* se plaît à remarquer, à propos des événements, qu'*il fallait* qu'ils eussent ainsi lieu, parce qu'ils étaient ainsi annoncés en des textes de l'Écriture, dont l'application ne l'embarrasse point. Luc, qui fait comme lui, va plus loin dans les *Actes ;* il déclare formellement que le Saint-Esprit a prédit, par la bouche du roi David, la trahison de Judas, et que les Juifs ont livré Jésus de Nazareth, *par le dessein déterminé et selon la prescience de Dieu* (τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ) et l'ont fait mourir crucifié par les mains des infidèles. Dieu l'a ressuscité, comme David aussi l'a prédit (1). Mais l'auteur du *troisième* se distingue peut-être encore plus que sous d'autres rapports, par son goût excessif pour les miracles ; il en a surchargé les plus importants chapitres des *Actes*, qui auraient beaucoup gagné à revêtir un caractère plus nettement historique. Dans son Évangile, il partage avec *Matthieu* la connaissance de ce qu'on a le droit d'appeler un roman de l'enfance, mais différent du premier et plus riche ; il a puisé à d'autres sources légendaires que l'auteur du complément du *Matthieu* primitif.

(1) *Actes des apôtres*, I, 15-20 ; II, 22 sq.

Ces évangélistes donnent tous deux la légende de la conception miraculeuse, que ni l'auteur du quatrième ni Paul ne connaissent. Ils ne laissent pas, ainsi que ce dernier, de parler de Jésus comme s'il eût été *fils de David selon la chair* (1). Mais *Matthieu* ne connaît, avant la naissance de Jésus, que le mariage de Joseph et de Marie, et la révélation de l'ange à Joseph. Après la naissance, viennent chez lui les légendes des « mages d'Orient », de l'étoile merveilleuse, de la colère d'Hérode, de la fuite de la sainte famille en Égypte, et du massacre des innocents. Mais, au lieu de ces choses, Luc a l'histoire des parents de Jean le baptiseur, composée sur un type connu de l'Ancien Testament, et destinée à relier la mission du précurseur à celle du Fils de Dieu ; le miracle, médiocrement édifiant, du mutisme de Zacharie, la visitation de Marie à Élisabeth et les miracles concomitants, les cantiques d'actions de grâces ; puis le recensement de la population, le voyage des époux de Nazareth à Bethléem, l'enfant dans la crèche, le discours de l'ange et l'apparition de l' « armée céleste » aux bergers ; les anecdotes de Siméon et de la prophétesse Anna ; enfin la scène de Jésus, à l'âge de douze ans, assis au milieu des docteurs, dans le temple, et disant à ses parents, qui le cherchaient : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois dans les propriétés de mon père (ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με)? »

II

L'exégèse de cette partie poétique des Évangiles a toujours passé pour l'une des plus embarrassantes, et les contradictions des évangélistes y sont sans remède. Il serait temps que de tous côtés on reconnût la question comme des plus simples et entièrement indifférente pour les réels problèmes et pour les croyances sérieuses de religion. Des récits de miracles, répandus dans le peuple crédule et ardent aux merveilles, — les païens l'étaient comme les Juifs, sauf en une très petite portion de la classe instruite, — ont occupé, parmi le public où pénétrait le christianisme, et durant les trente

(1) Paul le qualifie simplement et formellement ainsi (*Rom.*, v, 15 ; I *Cor.*, xv, 21, et autres passages confirmatifs). Quant à l'opinion juive commune, touchant les parents de Jésus de Nazareth, les Evangiles qui la constatent (*Matt.*, xiii, 55 ; *Marc*, vi, 1-6 ; *Luc*, iv, 22) et même le quatrième (*Jean*, vi, 42) n'y joignent d'observation ou restriction d'aucune sorte.

ou quarante années qu'on peut compter pour sa fondation première, une place plus considérable même que celle qu'on peut leur trouver à l'origine de toute autre religion, quoique aucune religion n'ait pu manquer de cet élément de fécondation populaire. Cette circonstance a servi tout d'abord, et pendant bien des siècles, à démontrer la « vérité de la révélation », en tant que divine, *par le témoignage*, disait-on, *et par la raison :* par le témoignage transmis de ceux qui ont dit avoir assisté aux miracles; par la raison, qui oblige à croire des témoins qui ont donné leur vie en gage de leur sincérité. De très grands hommes ont admis cette preuve, qui convenait à un état d'enfance de l'histoire et de la psychologie. Puis le temps est venu où la méthode de démonstration a paru se retourner. Les progrès de l'esprit scientifique ont fait apercevoir à ceux des hommes éclairés que certaines habitudes, ou des considérations étrangères à la pure vérité, ne dominent pas, une cause de faiblesse pour les croyances religieuses, dans le constant mélange historique où elles leur apparaissent avec l'affirmation de faits prétendus, qu'ils pensent avoir d'excellentes raisons de regarder comme controuvés. Il faudrait arriver de part et d'autre à comprendre que le miracle est une fiction dont l'homme, en ses états d'inculture intellectuelle, a besoin pour se pénétrer de certaines vérités d'ordre supérieur auxquelles elle sert de véhicule; et que le rôle du critique, en présence de ce cas psychologique, est fort simple : supprimer sans hésitation, sans vaine recherche de faits physiques qui expliqueraient ce que le travail de l'imagination et le manque d'aptitude aux observations correctes expliquent suffisamment, le fait miraculeux quel qu'il soit, et, avec lui, les circonstances que l'on ne pourrait admettre qu'en l'admettant; mais étudier, à titre d'histoire et de philosophie religieuse, les croyances qui se sont enveloppées de cet appareil de merveilles et qui en sont indépendantes; et dégager ce qu'on peut de faits probables, en appliquant les méthodes critiques ordinaires à la partie recevable des témoignages, qui souvent ne se contredisent que dans leurs parties accessoires.

Par exemple, en ce qui touche ce dernier point, tout le monde sent très bien que l'impossibilité où se trouve la critique de restituer *avec certitude* les circonstances, et souvent même les plus importantes, de la vie de Jésus et de sa passion, n'autorise nullement le doute que certains voudraient

étendre jusqu'à cet événement premier et fondamental de la prédication évangélique, que les *historiens* positifs du temps ont ignoré, mais qui est tellement *historique* que la marche de l'histoire en a été changée peu à peu tout entière, depuis le moment où il s'est produit. Rien n'a plus contribué à discréditer la première *Vie de Jésus* de Strauss, si décisive pourtant sur la question des miracles, que l'espèce d'acharnement avec lequel l'auteur a procédé à la destruction de cette partie illusoire, comme si elle était la principale dans les Évangiles. Il a, sans vouloir absolument l'avouer, évaporé la substance de l'enseignement chrétien en une pure mythologie, et essayé de faire de la personne même de Jésus un pur symbole. Il y a eu révolte du bon sens.

Sur l'autre point, c'est-à-dire sur les croyances fondamentales, en tant qu'indépendantes au fond de leur accompagnement de miracles, et s'en pouvant séparer, il suffira ici de remarquer que la résurrection et l'ascension, considérées dans les faits matériels de l'écartement de la pierre tombale pour donner issue à un corps mort qui se reprend à vivre, et de l'élévation spontanée de ce corps *dans le ciel* aux yeux des assistants, sont des formes que l'imagination donne pour appui à la foi dans l'existence continuée de cet homme qu'on a vu mourir, qui a été l'oint de Dieu, le Messie, et qui, resté vivant, malgré sa mort apparente, s'est retiré auprès de Dieu et reparaîtra au dernier jour pour la clôture du drame de l'humanité. Cette foi, en elle-même, on la partage ou on la rejette, mais, si on la rejette, on doit pourtant reconnaître qu'elle est indépendante du miracle positif, qu'elle prend son objet, vrai ou fictif, dans les profondeurs physiquement insondables de la vie, et qu'on ne peut pas plus lui opposer la logique, que la contredire par une expérience à laquelle elle ne demande rien, au-dessus de laquelle elle se tient. Elle est l'incontestable fond du mystère chrétien. Que, dans son origine, et particulièrement pour ce qui concerne la résurrection, elle ait pris dans des phénomènes de vision, d'hallucination, l'appui matériel dont l'esprit des croyants avait besoin, cela se peut, mais il est puéril de vouloir le préciser d'après des récits, d'ailleurs discordants. De tels faits rentrent d'une manière générale dans le domaine de l'imagination génératrice des légendes, et du sentiment qui la gouverne. Il n'y faut rien de plus ; les vrais faits à considérer dans cette matière sont les récits en eux-mêmes, la foi qui les suggère,

et non ce qu'ils peuvent admettre de réel, et qu'on ne saurait déterminer, même quand il existe.

Un autre genre de miracles intéresse des possibilités psycho-physiologiques. L'interprétation donnée aux faits, s'il s'en trouve de réels, — mais qui, pour l'opinion populaire, deviennent alors un point de départ pour beaucoup d'autres entièrement controuvés, — cette interprétation seule constate une croyance publique, et constitue toute l'erreur. Il faut bien remarquer, en effet, que le témoin ou narrateur du prétendu miracle entend que le fait qu'il rapporte ait pour cause une volonté en dehors de la nature, et qui, commandant à la nature, agit contrairement aux lois communes qu'elle-même a données à la nature en la créant. On oublie presque toujours cela, quand on prend la défense de la réalité des miracles, en essayant de montrer que les phénomènes dont ils se composent peuvent dépendre de certaines *lois inconnues de la nature*. Admettons donc que des guérisons de malades aient été effectuées par Jésus, dans des cas où son action morale était capable de modifier l'état physique et, à plus forte raison, l'état mental des sujets, comme chez les *démoniaques*, que l'on croyait et qui se croyaient possédés par des esprits mauvais. Admettons-le; à quoi nous servirait de l'avoir rendu probable, au prix d'hypothèses arbitraires, destinées à préciser les circonstances de faits inconnus, souvent rapportées de plusieurs manières? A rien, qu'à dévoiler l'illusion de la théurgie, et celle du théurge lui-même peut-être, et celle des témoins qui ont cru, sans aucun doute, à l'action de Dieu; et nous nous trouverions avoir infirmé le miracle, que nous paraissions vouloir sauvegarder; et pour quel résultat? pour conserver la donnée matérielle de quelques actions thérapeutiques de Jésus, qui perdent leur intérêt en devenant des phénomènes de puissance morale tout humaine, en cessant de passer pour être ce que les Juifs et les chrétiens contemporains de Jésus et des apôtres leur ont demandé : des *signes* de leur mission céleste.

Le miracle de la Pentecôte, quoique en dehors des Évangiles, mérite une attention particulière à cause du mélange qu'il offre d'éléments merveilleux divers. Il y a le phénomène illusoire des *langues de feu*, il y a la croyance à l'inspiration divine, dont ces langues sont le signe matériel, et qui doit conduire un jour à la doctrine de l'infaillibilité des hommes inspirés, et de ceux qui s'assemblent sous l'invocation du

Saint-Esprit ; il y a enfin la broderie du narrateur qui veut donner le caractère d'un grand et utile miracle à certain phénomène d'improvisation inintelligible et confuse, ou d'imitation sympathique, qui avait dû se produire dans les réunions des apôtres, à l'époque de la plus grande exaltation religieuse de ces hommes entrant dans la phase de la propagande apostolique. C'était le moment où circulaient de tous côtés les récits merveilleux des frères, *au nombre de plus de cinq cents*, qui avaient vu le Christ ressuscité (1). Ce phénomène, la *glossolalie*, dont il est facile de prendre une idée assez exacte par une Épître de Paul (2), l'auteur des *Actes* ne pouvait pas en ignorer la nature, et cependant il la présente comme le don divin que ces « Galiléens » auraient reçu instantanément de parler toutes les langues ; et il énumère une quinzaine de nations étrangères dont les natifs, présents à Jérusalem, les auraient entendus leur parler des hauts faits du Seigneur, chacun dans son idiome particulier. Il est vrai qu'il se trahit lui-même, en ajoutant que certains pensèrent qu'ils étaient ivres (3) ! L'ivresse était pour un observateur superficiel l'apparence présentée par cette sorte d'état extatique ou convulsionnaire dans lequel des sentiments à la fois ardents et confus s'éjaculent en paroles indistinctes.

On voit par cet exemple comment un fait réel devient, par la manière de le présenter, soit erreur, soit mensonge pieux, un fait miraculeux. Certaine éjaculation de façons de mots que chacun peut prendre pour ceux d'un idiome inconnu (γλώσσαις λαλεῖν) se change en un don de prêcher l'Évangile en des langues qu'on n'a point apprises. Il y a donc une espèce de miracles ayant un fondement dans l'apparence. On n'aurait jamais découvert l'explication de celui-là, sans l'aide d'une épître de Paul; mais ils sont certainement les moins nombreux, et les exégètes qui en ont généralisé la méthode sont tombés dans le ridicule en imaginant à leur gré, à tout propos, des circonstances qui ont pu faire prendre pour un fait merveilleux un fait ordinaire, et par là constituer le noyau du récit d'un miracle. Une autre espèce, qui est également bien loin de pouvoir satisfaire à l'explication de la masse des merveilles accumulées et de leur acceptation par l'opinion

(1) *Première aux Corinthiens*, xv, 3-7.
(2) *Ibid.*, xiv, 1-28.
(3) *Actes des apôtres*, ii, 5-13.

populaire, est celle des miracles qui auraient été le produit d'une fiction systématique, afin de développer, par leur nature et par leur arrangement, la puissance divine manifestée par eux sur la terre, et de les faire servir de symboles à des vérités d'ordre spirituel. Tel paraît avoir été le but de l'auteur du quatrième Evangile, de l'idéaliste qui dit que *la chair ne sert de rien, que c'est l'esprit qui fait la vie* (τὸ πνεῦμα ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν), et qui n'a pas dû se faire scrupule de composer des images de chair pour insinuer l'esprit dans les âmes. Mais ces miracles choisis, relativement moins nombreux, sont en dehors de ceux que la voix populaire disait avoir été multipliés sans mesure, ainsi qu'on peut le conclure de l'assertion que les synoptiques mettent dans la bouche même de Jésus : « Allez dire à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et les pauvres reçoivent la bonne nouvelle(1). » La même puissance et les mêmes œuvres sont attribuées aux apôtres après qu'ils ont *reçu le Saint-Esprit :* le Saint-Esprit, c'est-à-dire l'inspiration divine pour la conduite, et le pouvoir de faire des miracles, puisqu'on n'en est pas encore à la doctrine du partage de la divinité entre plusieurs personnes. L'illusion de l'existence de ce pouvoir peut avoir en partie sa source dans les actions morales capables d'effets physiques, en tant que de telles actions servent à fonder une renommée populaire de thaumaturge. En somme, il faut reconnaître que le point fondamental de la question des miracles, prise dans toute sa généralité, c'est la croyance populaire aux miracles. On les demande, on les attend ; dès que le bruit se répand de la venue de quelqu'un qui en fait, au nom de Dieu, — ou peut-être de Belzébuth, disent les adversaires, *qui ne songent point à les nier* (2) — il se trouve des gens pour en rapporter, et d'autres pour les amplifier et les embellir. La méthode d'explication que Strauss a nommée *mythique* est donc justifiable pour plusieurs des miracles relatifs à la naissance et à la carrière de Jésus, puisque, aussitôt que la qualité de Messie, et non plus de simple prophète, lui a été reconnue, l'esprit créateur des récits miraculeux sur sa vie et sa mort, ajoutons et de telles autres circonstances, naturelles en soi, mais imaginaires, n'a

(1) *Matt.*, XI, 2-5 ; *Luc*, VII, 21-22. Conf. *Actes des apôtres*, V, 12-16.
(2) *Matt.*, XII, 24 ; *Marc*, III, 22 ; *Luc*, XI, 15.

pu que prendre pour matière les idées qui s'étaient établies touchant les conditions auxquelles le Messie devait satisfaire. Ces idées se fondaient sur l'Ecriture, mais souvent ne s'y rapportaient que par des interprétations de pure fantaisie, nées dans les synagogues et devenues chose courante. Mais le critique qui a élevé la méthode *mythique* à la plus haute vraisemblance pour un grand nombre de faits évangéliques légendaires aurait dû écarter le mot de *mythologie*, et parler seulement de *légendes*. Ce dernier terme suffit parfaitement pour désigner la composition de faits imaginaires et de récits merveilleux sous l'influence de certaines croyances et de certaines attentes ; tandis que la mythologie comporte une personnification de phénomènes et une fiction d'aventures des personnes pour servir de symboles aux relations physiques ou morales. Il n'entre absolument rien de tel dans la vie de Jésus selon les synoptiques. Ce n'est point avec les miracles, ou avec toute autre partie fictive de cette vie, que la mythologie est entrée dans le christianisme ; ce n'est pas non plus avec la doctrine de la préexistence du Fils de l'Homme, en tant que première des créatures, doctrine antérieure qui a été un facteur et non une suite de la révélation chrétienne ; c'est avec la métaphysique du *Logos* coéternel à Dieu, dans le quatrième évangile. La méprise de Strauss, alors panthéiste hégélien, imbu lui-même de l'esprit du symbolisme, a consisté à appliquer au fond et à la totalité des croyances chrétiennes la méthode qu'il montrait avoir présidé à la formation de leur partie extérieure et matérielle : « Telle est, dit-il, la clef de toute la christologie : Le sujet des attributs que l'Eglise donne au Christ est, au lieu d'un individu, une idée... Placées dans un individu, dans un dieu-homme, les propriétés et les fonctions que l'Eglise attribue au Christ se contredisent ; elles concordent dans l'idée de l'espèce. L'humanité est la réunion des deux natures, le Dieu fait homme, c'est-à-dire l'esprit infini qui s'est aliéné lui-même jusqu'à la nature finie, et l'esprit fini qui se souvient de son infinité. Elle est l'enfant de la mère visible et du père invisible, de l'esprit et de la nature. Elle est celui qui fait des miracles ; car dans le cours de l'histoire humaine, l'esprit maîtrise de plus en plus complètement la nature... Elle est l'impeccable ; la souillure ne s'attache jamais qu'à l'individu, elle n'atteint pas l'espèce et son histoire ; elle est celui qui meurt, ressuscite et monte au ciel, car, pour elle, du rejet de sa naturalité

procède une vie spirituelle de plus en plus haute... Par la foi à ce Christ, à sa mort et à sa résurrection, l'homme se justifie devant Dieu ; c'est-à-dire que l'individu, en vivifiant dans lui l'idée de l'humanité participe à la vie divinement humaine de l'espèce... Cela seul est le fond absolu de la christologie dont la forme historique est l'unique cause qui la fait paraître tenir à la personne et à l'histoire d'un individu (1). »

En essayant après cela de conserver l'existence historique d'un Jésus individuel dont ses analyses n'avaient envisagé que les seuls traits qu'il croyait être de formation *mythique*, Strauss n'empêcha pas le public de lui attribuer la négation pure et simple de cette existence. C'est qu'en somme il avait travaillé paradoxalement à détruire le jugement de ceux des lecteurs des Évangiles, qui n'admettent nullement les miracles de Jésus, — non plus que des apôtres, dans les *Actes*, — mais qui ne restent pas moins tous parfaitement convaincus du *fait* de la vie, de la mort et de la doctrine d'un Jésus de Nazareth, qui s'est dit le Fils de l'Homme, le Fils de Dieu et le Messie promis par les Ecritures; ainsi que du *fait* de l'apostolat d'un Pierre, d'un Paul et de quelques autres qui ont cru en ce *Christ* et ont fait partager leur croyance au monde. La suppression nette et formelle de tous les éléments miraculeux ne touche en rien cette conviction, et laisse par conséquent subsister le problème, quoique difficile, de démêler les parties de la tradition qui n'en dépendent point.

Supprimer le miracle purement et simplement, c'est, à ce qu'il semble, en déclarer l'*impossibilité* au nom de la maîtresse première de l'esprit, la raison. Ceci pourtant demande à être expliqué. Nous n'acceptons nullement la manière dont on a coutume de justifier cette décision de la critique historique. Nous ignorons les bornes du pouvoir de l'homme sur la nature, ou les limites de ce que permettent, de leur côté, les lois naturelles; et surtout l'idée que nous avons de ces lois ne peut légitimement s'étendre jusqu'à nous faire affirmer que jamais une volonté supramondaine n'y introduit tel phénomène que leur seul développement spontané n'aurait pas produit, de la façon dont, par exemple, nous introduisons des modifications dans leurs effets par nos simples modifications mentales qui elles-mêmes ne nous paraissent pas en être des fonctions invariablement déterminées. Ainsi la raison et ce que

(1) *Vie de Jésus*, trad. de Littré, t. II, p. 762.

nous connaissons des lois ne nous obligent pas à nier la possibilité des miracles. Nous n'avons pas non plus le droit de dire que « nous bannissons le miracle de l'histoire au nom d'une constante expérience », et qu' « il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté » (1). En effet, on ne saurait avoir l'expérience d'un fait négatif. L'expérience ne peut servir à prouver qu'il ne s'est jamais fait de miracles. Les défenseurs des miracles *historiques* peuvent fort bien se contenter de soutenir qu'il ne s'en est produit de véridiques que dans des circonstances très exceptionnelles, dont le retour n'est point à présumer. D'une autre part, on ne prétendra pas sérieusement qu'un miracle, selon l'idée que se font d'un tel événement et de ses circonstances ceux qui croient à sa possibilité, soit de nature à être produit et reproduit à volonté comme un fait scientifique, et mis en expérience et constaté par une commission académique. Qu'on me permette d'ajouter qu'il y a eu et qu'il y a encore au monde des savants fort superstitieux, peu éclairés en dehors de la matière spéciale de leurs investigations, et qu'il y en a d'autres qui sont capables de fermer les yeux par préjugé à des phénomènes assez manifestes. Les faits d'hypnotisme et de suggestion ont été longtemps niés par les académies avant d'être *constatés*, et puis exagérés, et de devenir cet objet de mode et d'engouement qu'ils sont aujourd'hui dans la classe même des physiologistes, qui ne voulaient pas en entendre parler.

Ne disons donc pas que l'expérience établit la *non-existence des miracles;* disons, par un tour de pensée différent, que l'expérience établit journellement, ainsi que l'histoire pour l'historien, tout le long de son cours, et l'histoire des religions particulièrement, le fait de l'*affirmation de miracles*, dont la *presque totalité* est rejetée par ceux-là mêmes qui croient à la possibilité des miracles et à la *réalité de quelques-uns*. Disons que la connaissance de l'esprit humain en son état d'irréflexion et d'inculture rationnelle met hors de doute l'existence de la disposition mentale à croire à des phénomènes miraculeux, à les inventer ou à les accepter ; que cette disposition a été portée à son comble, indubitablement, à une époque d'exaltation religieuse où l'on attendait la venue d'un envoyé de Dieu, qui déploierait pour *signe* de la réalité de sa mission le pouvoir à lui confié par Dieu d'intervenir par des actes de

(1) E. Renan, *Vie de Jésus*, p. LI.

volonté dans les phénomènes naturels et d'en changer l'apparence et le cours ; et qu'enfin celui qui voit la question sous ce jour est forcé de conclure que la réalité des miracles est d'une très haute improbabilité, puisqu'on s'explique si bien leur croyance sans leur existence, et qu'il est d'autant plus mal entendu d'en vouloir sauver *quelques-uns* du naufrage, que ce sont toujours ceux-là précisément dont l'invention a été la plus fortement motivée par les attentes de la foi. Or, la haute improbabilité suffit pour le jugement négatif pratique, et même elle l'exige.

Un dernier mot sur cette question est nécessaire pour distinguer ce que l'on confond trop souvent : le *surnaturel* et le *miracle* (1). Le surnaturel, dans le sens général du mot, comprend évidemment l'idée de Dieu comme créateur, et par conséquent placé au-dessus et en dehors des lois et des modifications de la nature qu'il a créée. Le miracle est une intervention particulière de la volonté divine pour modifier la causalité naturelle établie. Ce sont là deux choses différentes. Les raisons que nous avons admises de rejeter le miracle n'ont point de rapport avec les arguments philosophiques pour ou contre la personnalité de Dieu, la création, la Providence générale, et même l'action divine particulière quand elle est supposée interne à l'âme, ou de l'ordre moral. Il n'est point vrai que la négation de ces croyances s'impose à un esprit réfléchi et cultivé, puisqu'elles n'ont pas cessé d'appartenir au domaine courant des débats contradictoires en philosophie, et que la philosophie ne connaît pas de *dogmes ;* et il n'est point vrai que le cours des phénomènes doive, à cet esprit cultivé, apparaître nécessairement comme un développement invariablement déterminé de causes immanentes (2) ; car ce n'est là qu'une opinion, et il en existe de contraires en philosophie. Mais les non philosophes sont toujours les plus dogmatiques pour décider, dans les questions de philosophie.

La distinction du surnaturel et du miracle ressortira d'une

(1) « La négation du surnaturel est devenue un dogme absolu pour tout esprit cultivé ». (E. Renan, *Histoire des origines du christianisme*, VII, p. 637).

(2) « L'histoire du monde physique *et du monde moral* nous apparaît comme un développement ayant ses causes en lui-même, et excluant le miracle, *c'est-à-dire* l'intervention de volontés paticulières réfléchies », (*Id.*, *loc. cit.*). — L'auteur, esprit peu logique, ne voit peut-être pas qu'il condamne la liberté en pensant ne bannir que le miracle, ce qui est une autre question.

façon très claire et sans quitter le Nouveau Testament, pour qui voudra comparer les ouvrages de deux hommes qui furent des contemporains : les *Epîtres* de Paul et les *Actes des Apôtres*, dont l'auteur ou l'un des auteurs, que ce soit Luc ou un autre, avait suivi Paul dans une partie de ses voyages apostoliques. Le livre des *Actes* est, on peut dire, rempli de miracles et des plus inacceptables, depuis la mort subite infligée par une mystérieuse action d'ordre divin à Ananias et à Saphira, son épouse, jusqu'à des résurrections de morts attribuées à Pierre et à Paul lui-même. Cet auteur ne peut faire un pas sans répandre quelque menue monnaie de miracles. Il croit que les linges de corps qui avaient servi à Paul chassaient les esprits mauvais et les maladies (1). Paul, lui, croit à la résurrection du Seigneur, mais seulement d'après le témoignage de « plus de 500 frères ». Personnellement, il l'a vu, mais dans une vision et non dans le cours ordinaire de la vie. Il rapporte encore d'autres phénomènes merveilleux observés sur lui-même, mais toujours de l'espèce mentale. Voilà le surnaturel, le surnaturel personnel, dont la doctrine de la foi et de la grâce est la théorie générale, et qui implique un surnaturel d'ordre universel, par la croyance en Dieu créateur et en l'homme Christ, fils de ce Dieu vivant. Mais on peut lire les *Épîtres* de Paul d'un bout à l'autre, on y trouvera la résurrection du Christ, tenue pour un fait avéré et présentée comme le fondement de la résurrection des morts, puis la foi dans l'inspiration divine et dans les visions surnaturelles, on n'y trouvera pas un *récit de miracle*. C'est une grande supériorité de lumières et de bon sens, en un temps et dans un milieu pareils, chez le plus religieux des hommes, si l'on excepte Jésus lui-même.

III

Jésus a-t-il été moins éclairé? S'il a cru seulement à l'existence d'un pouvoir en lui, *aidé de la foi du sujet miraculé*, pour guérir, au nom de Dieu, certains malades, et spécialement les *démoniaques*, qu'il croyait sans doute possédés par des esprits malins, — opinion universellement reçue dans son milieu, — il ne faisait en cela qu'admettre certains faits

(1) *Actes*, v, 1-10; IX, 36-43; XIX, 11-12; XX, 7-12.

possibles et dont il y avait probablement des exemples, pour le moins des apparences, et les expliquer comme surnaturels. Ceci peut passer pour vraisemblable, et ne soulève aucune difficulté. Mais si Jésus s'était vanté, comme le porte son message à Jean le baptiseur (cité ci-dessus) de guérir les boiteux, les sourds, les aveugles, et de ressusciter les morts, on ne pourrait pas, en se reconnaissant, comme nous, le droit de nier catégoriquement les miracles, défendre sa mémoire contre l'accusation d'imposture. Mais Luc et le dernier compilateur de l'Evangile de Matthieu ont pu aisément forcer les traits du discours qu'ils mettent dans la bouche de Jésus en cette rencontre. On peut croire aussi que leur sens est métaphorique et moral, c'est l'opinion de plusieurs critiques. Enfin l'anecdote elle-même peut être mise en doute. Le second Evangile n'en parle pas. Celui-ci, qu'on peut regarder ou en lui-même, ou, non moins probablement, à raison d'emprunts faits à la partie narrative du premier dans sa plus ancienne forme, comme le plus digne de foi, nous fait connaître une déclaration formelle opposée par Jésus à ceux qui lui demandent des miracles, et surtout un miracle bien clair, capable de s'imposer aux plus incrédules, *un signe du ciel :* « Il vint des Pharisiens qui se mirent à disputer avec lui, lui demandant un signe du ciel, pour le mettre à l'épreuve. Mais lui, soupirant en son esprit, dit : Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe ? En vérité je vous le dis, il ne sera point donné de signe à cette génération. Et il les renvoya... (1) ». Cette parole est conservée dans les deux autres synoptiques, mais avec un accompagnement : « Cette génération méchante et adultère demande un signe, et il ne lui sera point donné de signe, *si ce n'est le signe de Jonas le prophète.* » Et ces mots ajoutés reçoivent dans *Matthieu* et dans *Luc* des suites du discours en partie différentes : dans *Matthieu :* « De même que Jonas passa trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, ainsi le Fils de l'Homme passera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre. Les Ninivites se lèveront au jour du jugement avec cette génération et la condamneront ; car ils se repentirent à la prédication de Jonas, et il y a ici plus que Jonas ; » et dans *Luc :* « De même que Jonas fut un signe pour les Ninivites, ainsi le Fils de l'Homme sera un signe pour cette génération... Les Ninivites

(1) *Marc*, VIII, 11-13.

se lèveront, etc. » Le reste comme dans le *Matthieu* (1). La phrase de *Matthieu*, qui fait allusion à la résurrection de Jésus, a dû être interpolée sous l'influence de l'idée qui s'établit après la mort du maître, au début de la période apostolique, à savoir que sa résurrection était le *signe* de sa messianité. *Signe* et *miracle* sont des idées qui viennent à coïncidence. Il est invraisemblable au plus haut point, et aucun homme de goût et de sens n'admettra que Jésus, supposé qu'il eût voulu annoncer et donner pour *signe*, en termes incompréhensibles, sa mort et sa résurrection futures, et le nombre de jours et de nuits qu'il aurait à passer dans le sein de la terre (ἐν τῇ καρδιᾳ τῆς γῆς), soit allé chercher dans un trait comique d'un conte moral sur la bonté de Dieu et la fatuité d'un prophète (2) un miracle, il est vrai, mais qui justement n'est pas un signe et n'a nul rapport, dans ce livre, avec la conversion des Ninivites à la suite de la prédication de Jonas. Le contresens est patent. Pour la même raison, on ne voit pas, dans l'interprétation de Luc, à quel titre Jésus aurait pu dire que *Jonas fut un signe pour les Ninivites*. Il prêcha, ils se convertirent, et c'est tout; et Jésus, lui, prêche en vain et ne sera un signe (σημεῖον ἔσται) qu'après sa mort. C'est d'une complète incohérence. Il n'y a qu'un point acceptable dans le trait relatif à Jonas, que le premier et troisième Evangiles ajoutent au plus ancien texte, conservé dans le deuxième : c'est une parole de Jésus, authentique probablement, une objurgation adressée aux Juifs qui se montraient, disait-il, plus rebelles à son enseignement que les gens de Ninive ne l'avaient été à la mission donnée par Dieu à Jonas. Et il se trouve précisément que cette parole est conforme au refus positif que fait Jésus de produire des signes de la sienne ; car, encore une fois, Jonas n'est pas dit avoir apporté rien de plus que ses discours, sa prophétie, pour convertir ses auditeurs.

Si la parabole du pauvre Lazare, qui appartient en propre au troisième Evangile, et dont quelques traits ne sont pas des plus heureusement imaginés, pouvait être attribuée à Jésus à aussi bon droit que les paraboles de Matthieu, il faudrait

(1) *Matt.*, XII, 38-41 ; *Luc*, XI, 29-31. Conf. *Matt.*, XVI, 1-4.

(2) C'est le sens du livre de Jonas qui n'est en aucune façon le livre d'un prophète, mais l'un de ceux de l'*Ancien Testament*, où l'intention de l'auteur ressort le plus clairement, avec le caractère de fiction de l'ouvrage.

citer le trait qui la termine, à l'appui du refus de Jésus de faire des miracles. Mais Luc a bien pu tenir ce dernier de bonne source, et lui donner une place dans cette petite composition d'origine plus incertaine. Le riche de la parabole, plongé dans les tourments, au fond de l'Hadès, voudrait sauver du même sort, qui les attend, ses frères demeurés sur la terre, et, élevant les yeux vers le père Abraham, pour l'implorer : « Si quelqu'un allait vers eux de chez les morts, dit-il, ils feraient pénitence. » Et Abraham de répondre : « S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, alors même que quelqu'un ressusciterait d'entre les morts, ils ne se laisseraient pas persuader (1). » Tel n'était pas le sentiment de l'auteur du quatrième Evangile. Il fait fond sur les miracles, essentiellement, pour convaincre le monde. Il nous montre Jésus, par son premier miracle, aux noces de Cana, manifestant sa gloire (ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτου) et gagnant ainsi la foi de ses disciples. Il lui fait donner par Nicodème une attestation de sa qualité de thaumaturge, un envoyé de Dieu pouvant seul *faire les signes qu'il fait*. Il lui attribue une guérison opérée à distance par la pure intention de la volonté. Il déclare, en terminant, qu'il a rapporté en son livre ce petit nombre de miracles, entre beaucoup d'autres que Jésus a faits à la vue de ses disciples, afin que ses lecteurs « croient que Jésus est le Christ, fils de Dieu, et, dans cette croyance, aient en son nom la vie éternelle (2). » Mais Jésus, tel que nous le présentent les synoptiques, ne pouvait pas avoir cette idée qui subordonne la doctrine morale à des prestiges physiques, puisqu'il prédit que les faux prophètes des derniers jours disposeront de ces signes pour égarer le monde : « Alors si quelqu'un vous dit : Le Christ est ici, ou il est là, ne le croyez pas. Car il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, et ils donneront de grands signes, et feront des prodiges, à séduire, s'il se peut, jusqu'aux élus (3). »

Les récits de miracles dans les trois synoptiques sont fréquemment accompagnés de la recommandation que Jésus fait au miraculé ou aux assistants de garder le silence sur ce qu'ils ont vu. Le miracle de la transfiguration, dont le caractère est si particulier et qui a la physionomie d'un rêve qu'un

(1) *Luc*, XVI, 19-31.
(2) *Jean*, II, 11; III, 2; IV, 54; VI, 2; XX, 30-31.
(3) *Matt.*, XXIV, 24 et *Marc*, XIII, 21.

des apôtres aurait fait, est suivi de la même défense de parler de leur *vision* (μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα) (*Matt.*), — *jusqu'à ce que le Fils de l'Homme soit ressuscité des morts* (1). Laissons de côté pour un moment ce dernier trait, que les deux principaux textes nous disent avoir soulevé des demandes d'éclaircissement de la part des disciples ; la même injonction de se taire sur la messianité de leur maître est faite aux disciples (τοῖς μαθηταῖς) dans le passage capital de ces trois mêmes Évangiles, où Jésus, après leur avoir demandé *pour qui le prennent les gens* (τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι), veut savoir *pour qui ils le prennent eux-mêmes*, et où Pierre répond : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant », cette reconnaissance est encore suivie de la défense de parler de lui (*Marc*), — de dire cela à personne (*Luc*), — de dire à personne qu'il était le Christ (*Matt.*). Et, tout comme à propos de la vision de la transfiguration, les synoptiques rapportent, mais avec un plein développement cette fois, et la plus grande clarté, l'annonce que Jésus fait de sa destinée : « Là Jésus commença à déclarer à ses disciples qu'il fallait qu'il allât à Jérusalem et qu'il souffrît beaucoup de la part des Anciens, et des Princes des Prêtres et des Scribes et qu'il fût mis à mort et qu'il ressuscitât le troisième jour » (2). Nous reviendrons amplement sur ce sujet; il s'agit maintenant de la recommandation du silence.

Je ne saurais lui voir qu'un motif, en ce qui concerne les miracles. Supposé, ce qui est présumable, que Jésus opérât des guérisons ou des améliorations en des cas déterminés, il ne pouvait qu'être obsédé, à mesure que sa renommée de *prophète* s'étendait, par un grand nombre de malades sur l'état desquels il était et devait se reconnaître impuissant. A l'égard de ceux-ci, le refus ou l'échec pouvaient s'expliquer par l'insuffisance de la foi chez eux, puisque nous voyons qu'il donnait la foi du malade, en termes formels, pour la condition de sa guérison. En enjoignant aux autres, à ceux qu'il guérissait, de remercier Dieu et de se taire, il obviait, autant que faire se pouvait, aux inconvénients de sa réputation de guérisseur divin, que la légende vivante amplifiait d'autant plus peut-être que lui-même cherchait à la restreindre. Il ne niait point au surplus des guérisons opérées auxquelles il est facile de voir que tout le monde croyait ; il avait seulement à se

(1) *Matt.*, VIII, 4; XVII, 9; *Marc*, I, 44; V, 43; VIII, 26; IX, 9; *Luc*, V, 14; VIII, 56; IX, 36.

(2) *Matt.*, XVI, 13 sq., 20-21; *Marc*, VIII, 27 sq.: *Luc*, IX, 18 sq.

défendre des attaques des docteurs coupables du péché « contre le Saint-Esprit ». Il nommait ainsi la malveillance impardonnable de ceux qui attribuaient à l'action d'un esprit méchant (Satan ou Belzébut) les bonnes œuvres, imaginant ainsi le royaume du mal « divisé contre lui-même » (1). Les exorcismes étaient le sujet ordinaire de ces controverses, ce qui indique bien la nature réelle des affections auxquelles Jésus portait remède. Les discussions finissaient naturellement par la demande que les docteurs lui adressaient de *signes célestes*, dont on aurait regardé l'interprétation comme infaillible, et Jésus, on l'a vu, les refusait.

IV

Comment le pouvoir de susciter des signes célestes aurait-il pu appartenir au *Messie souffrant ?* Cela est contradictoire. Si Jésus y eût prétendu, il aurait donc partagé la croyance et l'attente du public touchant le *Messie glorieux*, et la conscience qu'il avait de son infirmité de *fils d'homme* ne le lui permettait certainement pas. C'eût été de sa part une imposture de s'attribuer les dons d'un révélateur et d'un sauveur, au delà de l'action sur les âmes. Cette opposition entre l'idée que les Juifs se faisaient du Messie et celle à laquelle Jésus était lui-même parvenu constituait pour sa mission, tant qu'il vivait, une difficulté insurmontable. Nous nous expliquons ainsi la défense qu'il faisait à ses disciples de divulguer sa qualité de Messie. Il fallait bien la laisser paraître ; mais, en la préconisant, il se serait exposé, à raison des idées populaires, soit à se montrer misérablement inférieur aux attentes, et à courir ainsi le risque d'un échec ignominieux, toujours mortel, soit, au contraire, à se voir porté par un engouement populaire momentané à un triomphe qui, prenant inévitablement le caractère politique, l'aurait également conduit à la mort, comme Messie temporel en insurrection contre l'autorité de César. Il n'y avait que la mort de Jésus en tant que Messie exclusivement moral et victime d'un monde méchant, qui pût éclairer l'opinion sur son vrai caractère ; et il n'y avait que sa résurrection qui pût, dans les idées de ce temps, être le signe de sa filiation divine.

(1) *Matt.*, XII, 22-32 ; *Marc*, III, 22-30.

C'est le sens de toute cette partie mystérieuse des quatre Évangiles où Jésus annonce qu'il faut qu'il meure et qu'il ressuscite. Le quatrième contient à ce sujet des discours d'un accent très particulier, mystique et touchant, qui ne laissent pas d'avoir le même sens que les déclarations formulées dans les synoptiques. Il prête à Jésus, dans la prédiction de sa mort, une expression étrange, qui lui est propre et qui réunit à l'idée du supplice de la croix celle de l'exaltation et de la glorification : « Quand vous aurez *élevé* (ὅταν ὑψώσητε) le Fils de l'Homme, alors vous saurez qui je suis ». — Et moi, si je suis élevé de terre (ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς) je tirerai toutes choses à moi. Il signifiait par ces paroles de quelle mort il devait mourir ». Cet évangéliste met aussi dans la bouche de Jésus la prédiction de sa résurrection, quoique en termes affectés ou obscurs, quelquefois bizarres, et il lui fait mêler le sentiment et l'espérance de sa gloire future, auprès du Père, avec la prévision de son supplice (1). Il pèche, malgré de très réelles beautés, par un manque de naturel, qui tient à la combinaison qu'il a voulu faire du Jésus historique, en sa condition d'homme et de victime, et du Jésus idéal et triomphant qu'il se représentait au delà de la mort et au-dessus du *monde* en son unité avec Dieu et avec ses disciples qu'il appellerait à lui. C'est dans les synoptiques que nous devons chercher le réel Jésus, et l'idée qu'il se formait de lui-même, et la fin qu'il concevait pour l'humanité.

La distinction du miraculeux et du surnaturel est le fil qui doit nous guider dans l'intelligence de la personne morale de Jésus, de même qu'elle nous a conduit en notre critique de l'idée commune de ce qui est *hors de la nature*, ou *au-dessus de la nature*. Nous croyons avoir rendu pour le moins très vraisemblable notre opinion, que Jésus ne s'attribuait pas le pouvoir d'intervenir directement dans les lois physiques, mais seulement, on peut l'admettre, le don de guérir, par une action morale exercée *au nom de Dieu*, certaines maladies, et, très spécialement, de *chasser les esprits mauvais*, selon les idées reçues, que sans doute il partageait. Nous regardons, par conséquent, comme de pures créations de la légende, dont il n'est en rien responsable, les actes miraculeux, tels que de commander à la tempête, de marcher sur les eaux, de ressusciter les morts et de remédier à des vices organiques irréparables,

(1) *Jean*, II, 18-22 ; XIII, 31-33 ; XIV-XVII, passim.

soit par la pure volonté, soit avec l'emploi de recettes d'imagination populaire comme en rapporte l'un des évangélistes. En admettant que Jésus n'a pas fait plus, pour encourager la vogue de ces contes, que les saints nombreux de la légende dorée, sur lesquels la naïve piété du peuple en a tant mis en circulation, nous évitons en toute justice de porter contre lui, dans notre pensée, une accusation, que Mahomet lui-même n'a point méritée; car il est constant que le prophète de l'Islam ne prétendait pas faire des miracles.

Mais Jésus s'est regardé comme une personne surnaturelle. Il a pu croire à sa préexistence d'ordre divin, quoique n'en ayant pas conservé la mémoire ; il a cru à sa résurrection future après son sacrifice, il a cru de soi-même ce que Paul a cru de lui ; et tout ceci ne suppose point de miracles, mais seulement la croyance au surnaturel.

Jésus a-t-il donc cru, comme le porte la formule évangélique, qu'il ressusciterait *le troisième jour ?* On a tort de prendre, comme on le fait sans y songer, à la lettre, cet emploi du nombre déterminé pour l'indéterminé. C'est une manière que rien ne justifie de fixer les idées sur l'image d'un cadavre qui revient à la vie par un miracle physique, tandis que rien ne prouve que celui qui a cru à son existence antérieure auprès de Dieu, au commencement des temps, ne s'est pas contenté de croire à son existence future, au jour du jugement, — qu'il regardait comme prochain, — s'en remettant pour les moyens à la toute-puissance du dieu qui doit bien aussi ressusciter au même moment tous les hommes dont les corps ruinés et décomposés ont disparu à jamais. Le corps qui naît, s'accroît, se forme et se déforme, traverse la maladie et la vieillesse et finit par la dispersion, est pour la plus simple inspection raisonnée, aussi bien que pour la physiologie savante, une évolution qui va de l'invisible à l'invisible. Le mystère de la résurrection ne s'épaissit pas seulement, il tourne inutilement à l'absurde quand on se préoccupe de la restauration de ce pauvre corps qui n'a jamais eu rien à lui. Il faut laisser à l'imagination sincère et naïve des disciples l'appui dont leur foi n'a pas pu se passer, et penser qu'un grand esprit a dû s'affranchir de ces grossières images de corps revivifiés, pour concevoir la formation à nouveau des mêmes personnes vivantes. L'Ecriture était au fond favorable à ce dernier point de vue par sa tendance à représenter l'action créatrice de Dieu comme une suscitation immédiate des

êtres. Les *trois jours* et les *trois nuits* semblent, il est vrai, provenir d'un dire réel conservé par la tradition, mais une telle façon de parler se comprend sans peine avec un sens analogue à celui que reçoit le même intervalle de temps dans le propos prêté à Jésus par les faux témoins devant Caïphe : « Je peux détruire le temple de Dieu et le bâtir *en trois jours* (1). »

L'idée du Christ ou Messie (en hébreu Machiach, c'est-à-dire l'*Oint*), en tant qu'être humain typique siégeant auprès de Dieu au commencement et à la fin des choses, reposait principalement, au temps de Jésus, sur le passage du *Livre de Daniel* où le pseudo-prophète a la vision de *quelqu'un qui s'avance, « semblable à un fils d'homme,* sur les nuées des cieux, et qu'on fait approcher de l'*Ancien des jours*, et à qui sont donnés la domination, la gloire et le règne ». Toutes les nations le serviront; son règne ne passera point. Le *Livre d'Hénoch*, plus récent, mais encore judaïque et palestinien en cette partie, donne également le nom de *Fils de l'Homme*, avec ceux de *Fils de la Femme*, et de *Fils de Dieu*, et de l'*Elu*, ministre de la Providence, à l'être humain transcendant, né avant le soleil et les étoiles, que Dieu réserve pour le jugement et le renouvellement du monde. Depuis l'époque des Macchabées, il s'était fait ainsi, dans la Judée, une œuvre de surnaturalisation de ce fils de David, roi de l'avenir, dominateur de la terre, instituteur de la paix et de la justice universelles, que les Michée et les Esaïe avaient promises à leur nation. Mais celui sur qui reposaient les plus hautes espérances nationales, étendues ensuite à l'humanité entière, ne pouvait pas devenir pour la pensée religieuse, le justicier des puissances d'un monde mauvais et condamné, le délégué divin pour le gouvernement du monde régénéré, après la résurrection et le jugement, sans avoir été l'Elu dès l'origine. Le prédestiné pour le règne sans fin devait être en quelque sens le préexistant, et non pas sortir, avec un titre évidemment insuffisant, de l'enchaînement des générations humaines. Toutefois la conception demeurait entièrement anthropomorphique, et ne laissait rien paraître encore de ce qui fut plus tard la doctrine du Logos, et qui, altérant le monothéisme et faisant entrer un second Dieu dans Dieu, ouvrit la porte à la mythologie métaphysique. A cet

(1) Ajoutons le passage, *Luc*, XIII; 32, où se trouve la même expression proverbiale : « Je chasse les démons et je guéris les malades aujourd'hui et demain, et le troisième jour je suis à ma fin. »

égard, le rôle historique d'un Messie était possible pour un homme, mais semblait en même temps devenir inassumable sans folie, l'homme qui oserait se l'attribuer devant prétendre à la connaissance de soi en qualité d'homme idéal, produit à l'origine des siècles et né pour présider à leur accomplissement.

La difficulté, en apparence insurmontable, fut levée par la doctrine du Messie souffrant et du sacrifice volontaire de l'Homme-Christ pour le salut de l'humanité. Cette doctrine eut son point de départ, autant qu'on peut y remonter, dans l'étonnante œuvre de *prophétie* du *second Esaïe*, le sublime anonyme qui vivait à Babylone au temps de l'exil, et dont les écrits furent classés dans le canon, par ignorance, à la suite de ceux de l'Esaïe véritable, contemporain d'Achaz et d'Ezéchias au VIIIe siècle (1). La théorie, — servons-nous de ce mot *théorie*, faute d'un meilleur, — du *Serviteur de Dieu* a pour sujet l'homme innocent chargé des douleurs de sa nation, dont il est la représentation personnelle éminente, et du fait de laquelle il souffre, et dont il consent à porter et expier les péchés. Il prêche la justice et il est abreuvé d'outrages. C'est l'humble et faible rejeton, sorti d'une terre desséchée, l'être abandonné, méprisé, habitué à la souffrance. C'est l'agneau qu'on mène à la boucherie et qui ne se révolte pas. Il meurt pour nos iniquités et nous sommes guéris par ses blessures. Jéhovah l'a frappé à cause de nous, et lui-même a donné sa vie en sacrifice pour le péché, mais il sera à la fin glorifié : « Par sa sagesse, mon serviteur juste justifiera beaucoup d'hommes, dit Jéhovah. Il se chargera de leurs iniquités; c'est pourquoi je lui donnerai sa part avec les grands; il partagera le butin avec les puissants, parce qu'il s'est livré lui-même à la mort, et qu'il a été mis au nombre des malfaiteurs; parce qu'il a porté les péchés de beaucoup d'hommes, et qu'il a intercédé pour les coupables (2). » L'application des mêmes traits, en divers passages, tantôt au peuple souffrant et tantôt au prophète qui le personnifie, n'empêche pas, quoi qu'on en

(1) L'unité d'auteur des œuvres ainsi réunies dans le canon, l'identité des deux prophètes n'est admise que par ceux qui croient qu'un homme du VIIIe siècle a pu raconter les événements du VIe avec une précision qui ne peut laisser dans l'esprit aucun doute sur leur application. La question étant ramenée d'un commun accord à ce point, la solution dépend de la critique des miracles. Les raisons données ci-dessus pour rejeter *le miracle* (sans entrer dans l'examen de sa possibilité) s'étendent à *la prophétie* dans le sens vulgaire de ce mot.

(2) *Esaïe*, LII, 13. — LIII, 12.

ait dit, la figure de celui-ci de ressortir avec force. Cette figure put devenir le type nouveau du Messie, non pour le peuple juif, qui caressa jusqu'à la fin celle du fils de David, Messie triomphant, mais pour quelques grandes âmes de la nation, et avant tout pour Jésus. Ainsi la prophétie du second Esaïe — selon le sens que nous attachons maintenant au terme de *prophétie* — passa pour être la prophétie, dans le sens vulgaire du même mot, du Messie victime. Si celle-ci avait été réellement intentionnelle, en ce même sens, chez son auteur, on pourrait dire qu'elle est devenue, par son action sur les esprits, la cause de sa propre vérification ; tandis que, au point de vue superstitieux et déterministe, une prophétie a lieu parce qu'*elle doit* se réaliser, qu'*il faut* qu'elle se réalise. Jésus a voulu réaliser la prophétie du second Esaïe.

Nulle part Jésus ne s'est dit fils de David : s'il l'eût fait, ces mêmes Évangiles n'eussent pas manqué de le rapporter (*Matthieu* et *Luc*), qui enregistrent les généalogies davidiques qu'on avait pris la peine de composer pour Joseph, l'époux de Marie. Il y a plus, Jésus demande aux pharisiens ce qu'ils pensent du Messie, et *de qui il est le fils ;* et, comme ils lui répondent : « De David », il leur ferme la bouche en leur faisant remarquer que David, en son inspiration, donne au Messie le nom de Seigneur (1). La filiation qu'il invoque, et l'unique, est partout formulée dans les termes consacrés des apocalypses de Daniel et d'Hénoch : 1° *Fils de l'Homme,* désignation de l'homme par excellence, que Jehovah a prédestiné à régner sur ses saints ; 2° *Fils de Dieu,* c'est-à-dire créature de prédilection divine. A peine s'est-il fait reconnaître comme le Messie Fils de Dieu, par ses disciples, il ajoute qu'il doit souffrir, mourir et ressusciter : « Et il disait cela en propres termes (καὶ παρρησία τὸν λόγον ἐλάλει), » ajoute l'un des synoptiques, qui s'accordent tous trois à décrire la scène (2) ; et Pierre ayant voulu reprendre son maître sur ces paroles de funeste augure : « Arrière, Satan, dit Jésus, c'est un piège que tu me tends, tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais des hommes (οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων). » Et il prend pied de là pour formuler sa loi morale du sacrifice : « Que celui qui veut me suivre renonce à lui-même, se charge de sa croix et me suive. Qui voudra sauver sa vie la perdra,

(1) *Matt.*, XXII, 41-46. (Interprétation fausse mais alors reçue du premier verset du psaume CX.)

(2) *Marc*, VIII, 32.

et qui la perdra à cause de moi la trouvera (1). » Il n'y aurait plus de raisons d'accepter l'authenticité d'aucunes paroles de Jésus, si l'on doutait de celles-là, car il n'en est ni de plus certifiées, ni de mieux d'accord avec l'ensemble et de l'enseignement et des récits des Évangiles. L'expression de *porter sa croix* était dès ce temps proverbiale, autant que très vivante, à cause de la fréquente application d'un supplice d'usage romain, ainsi aggravé par la férocité des mœurs : le condamné marchait, chargé de sa croix, jusqu'au lieu de l'exécution.

La doctrine du sacrifice est complétée et doit l'être religieusement par les menaces et par les promesses. Il est certain que la loi morale, fondée sur un impératif de conscience, exige le désintéressement quant aux conséquences immédiates. Ces philosophes vont trop loin qui demandent en outre que le juste renonce à la fin naturelle du bonheur et répudie tout sentiment d'espérance ou de crainte à l'égard des lois de l'univers. Ils embrassent le précepte, inexplicable dès lors, de la pure abnégation. Quand on s'attache à ce dernier, on ne peut lui trouver ni preuve, ni sanction, ni raison d'être en dehors de l'état mental très particulier de la personne qui aspire à en faire sa règle. Une loi religieuse s'adresse à la généralité des hommes. Jésus complète l'idée messianique en ajoutant aux passages qu'on vient de voir et qui font suite à la déclaration de sa qualité de Christ, la formelle annonce de la rétribution, au jour du jugement, lorsqu'il viendra « rendre à chacun selon ses œuvres ». Il oppose à l'idée des satisfactions actuelles les plus grandes possibles celle de la vie absolument parlant ou dans sa durée sans terme, quand il demande : « A quoi sert à un homme d'avoir *gagné le monde entier*, s'il perd *la Vie?* Quel équivalent peut exister *pour la Vie?* » Il termine ce discours en déclarant non seulement que le Fils de l'Homme, c'est-à-dire lui-même, viendra « dans la gloire de son Père, avec ses anges », mais encore que, « parmi ceux qui sont là présents, il y en a quelques-uns qui ne mourront point avant d'avoir vu le Fils de l'Homme venant dans son royaume (2). »

(1) *Marc*, VIII, 37; *Matt.*, XVI, 22-26; *Luc*, IX, 21-24.

(2) *Matt.*, XVI, 28. — « Avant d'avoir vu le royaume de Dieu (*Luc*). — Le royaume de Dieu venant avec puissance (*Marc*) » : textes probablement retouchés à un moment où la *parousie* du Fils de l'Homme cessait d'apparaître dans une perspective prochaine.

V

La parousie, ou retour prochain du Fils de l'Homme, après l'accomplissement de son sacrifice, pour présider à la *consommation du siècle* et au jugement des hommes, est la partie essentielle des croyances chrétiennes primitives ; aussi se trouve-t-elle en tous ses traits principaux dans les trois synoptiques, tandis qu'elle est non pas niée en propres termes, mais effacée dans le quatrième Evangile. Aucun doute sérieux ne peut s'élever sur la pensée de Jésus lui-même à ce sujet, si l'on ne veut abandonner tout à la fois la tradition dans ce triple cours de témoignages concordants, et la possibilité de trouver la source d'une croyance avérée, qui ne se dissipa même point encore à la fin de la génération qui avait pu voir le Christ, quoiqu'il dût paraître évident que la fin du monde était ajournée, et que la prophétie évangélique ne pouvait plus être prise à la lettre. Après la guerre des Juifs, en 70, les plus croyants durent séparer l'idée de la parousie de celle de la ruine de Jérusalem. Le texte de Luc semble avoir été composé peu après cet événement, et, en ce cas, les deux autres lui seraient antérieurs; car ils ne font point la séparation entre la catastrophe nationale et la ruine du monde.

Il est naturel et conforme aux idées messianiques et eschatologiques établies avant sa venue, que Jésus, regardant le monde comme condamné, le paganisme comme sans Dieu et sans morale, et la nation juive comme irrédiablement infidèle et perverse, décidée à tuer ses prophètes, prête à crucifier son Messie, ait joint l'idée de la fin du monde à celle de la dernière péripétie du drame de son peuple déjà plusieurs fois abandonnné par Jéhovah, relevé, pardonné et finalement indigne de miséricorde. La prophétie, en ce que les trois textes ont de commun, se résume dans les traits suivants :

Jésus accompagné de ses disciples et en présence des vastes constructions du temple, qui excitent leur admiration, leur déclare que ce bel édifice sera détruit, et qu'il n'en restera pas pierre sur pierre.

A la demande des disciples qui s'enquièrent de l'époque où cet événement doit se produire, Jésus répond par la description des phénomènes qui en seront les précurseurs. C'est l'apparition des faux prophètes qui jetteront le trouble dans

les esprits, c'est la guerre universelle, nation contre nation, royaume contre royaume, c'est la famine, ce sont les tremblements de terre. Voilà le commencement.

Les disciples du Christ seront persécutés, battus dans les synagogues, traînés dans les prisons, traduits devant les rois et les gouverneurs. L'esprit divin leur dictera leur défense. Mais les familles seront divisées, le frère sera livré par son frère; *ils seront haïs de tous à cause de son nom.* Mais celui qui persévérera sera sauvé.

Quand l'affliction suprême tombera sur Jérusalem, les disciples devront fuir et ne point regarder derrière eux. Ce sera une calamité terrible. Observons que l'ordre de quitter la ville à l'approche de sa ruine, de laquelle un esprit perspicace, instruit du passé, connaissant bien l'esprit de sa nation et affranchi du patriotisme temporel, pouvait avoir le très clair pressentiment, cet ordre signifie que les disciples doivent être étrangers à toute passion politique.

A l'issue de cette calamité, immédiatement, paraîtront les signes de la révolution de la nature : le soleil s'obscurcira, les étoiles tomberont du ciel, les puissances des cieux seront ébranlées. Alors le Fils de l'Homme arrivera sur les nuées avec puissance et grande gloire.

La prophétie finit par le précepte de veiller et d'être prêt pour le jugement, et par la déclaration formelle : « Cette génération ne sera pas passée que tout cela n'arrive. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » *Matthieu* et *Marc* ajoutent que, pour ce qui est du jour et de l'heure, nul ne les connaît, ni les anges, ni le Fils lui-même, mais le Père seul.

Telle est l'apocalypse de Jésus, selon les trois synoptiques. Le passage relatif aux persécutions contre les chrétiens se trouve dans *Matthieu,* mais à d'autres endroits, et encore est-ce avec cette remarque, que les disciples n'auront pas fini de parcourir les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'Homme (1). Il ne figure pas dans le présent morceau, où *Marc,* introduit, lui, l'idée toute contraire : à savoir qu'il faut d'abord que l'Evangile soit prêché à toutes les nations (2) ». Il se pourrait donc, il semble même probable que la mention, surtout à cet endroit, de la prédication étendue au monde entier et des

(1) *Matt.*, x, 16-23.
(2) *Marc*, xiii, 10.

persécutions contre les chrétiens, hors de la Judée, n'a pris place dans nos textes qu'à l'époque de la diffusion du christianisme dans les colonies juives.

L'affliction suprême qui doit être le signe avant-coureur de la fin du monde est définie dans *Matthieu* et dans *Marc* par les termes certainement les plus anciens et dont l'origine est dans le *Livre de Daniel :* « l'abomination de la désolation dans le lieu saint ». Mais *Luc*, au lieu de cela, parle du jour où l'on verra « Jérusalem cernée par des camps » ; et, plus loin, il ne donne pas, ainsi que le font *Matthieu* et *Marc*, les phénomènes cosmiques de la fin comme devant suivre immédiatement la chute de Jérusalem, mais il parle de la colère qui sera soulevée dans le monde contre ce peuple (ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ) : « Et ils tomberont, dit-il, sous le tranchant de l'épée, et ils seront menés en esclavage dans toutes les nations, jusqu'à ce que soient accomplis les temps des nations (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν) (1) ». L'auteur qui a écrit ces lignes connaissait la destinée accomplie de la ville sainte et se voyait obligé de remettre le moment de la parousie à une époque plus éloignée. La même raison l'a engagé peut-être à supprimer le mot, conservé par ses prédécesseurs, sur l'ignorance absolue où tous doivent être de l'heure précise des événements dont il a vu lui-même une partie s'accomplir, mais il n'a pas laissé de garder l'affirmation capitale : que le royaume de Dieu est proche, et que la génération présente en verra l'établissement (2).

Les épîtres apostoliques constatent cette croyance chez les premiers chrétiens, et la preuve qu'elles en donnent est évidemment indépendante de la question de leur attribution ou authenticité. Celle de *Jacques* recommande aux frères la patience « jusqu'à la parousie du Seigneur ». La *première de Pierre* annonce la fin prochaine de toutes choses (πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν). La *première de Jean* invoque la présence de nombreux antichrists (ἀντίχριστοι πολλοί) en signe que *la dernière heure est venue*. L'*Épître aux Hébreux* recommande l'assiduité aux réunions, à cause de l'*approche du jour* (ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν) (3). L'Apocalypse, écrite avant la ruine de Jérusalem, est, on peut le dire, toute pleine de cette idée. Enfin, dans les

(1) *Luc*, XXI, 20 et 24.
(2) *Matt.*, XXIV, 1-44 ; *Marc*, XIII, 1-33; *Luc*, XXI, 5-36.
(3) *Ep. Jac.*, V, 7; *Ep. Petr.*, IV, 7; *Ep. Joan.*, II, 18; *Ep. Hebr.*, X, 25.

lettres de Paul, on voit d'abord la parousie annoncée et décrite en termes d'un surnaturalisme dramatique aussi hardis et naïfs que dans le premier Évangile, et avec application aux personnes vivantes et à lui-même : « Si, comme nous le croyons, Jésus est mort et ressuscité, de même Dieu ramènera, par Jésus et avec lui, ceux qui dorment (les morts). Je vous dis ceci d'après la parole du Seigneur : nous qui vivons, qui restons dans l'attente de sa parousie, nous n'aurons pas les devants sur ceux qui dorment, parce que le Seigneur lui-même, à un signal, à la voix d'un archange, au son du clairon de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont en Christ ressusciteront d'abord ; ensuite, nous qui vivons, qui sommes restés, nous serons enlevés dans les nuées, avec eux, au-devant du Seigneur, dans l'air, et ainsi nous serons avec le Seigneur à toujours. Consolez-vous les uns les autres en ces paroles (1). » D'autres passages des *Épîtres* de Paul comprennent de brèves allusions à la parousie, comme à un événement attendu sans contradiction par les chrétiens. Quelques-uns, qui sont plus importants, nous reviendront tout à l'heure en recherchant l'idée que Jésus a dû se faire lui-même de sa résurrection. Contentons-nous d'observer, en attendant, que, s'il a cru que sa parousie aurait lieu prochainement, en vertu d'une disposition providentielle du Père, on ne voit plus pourquoi il aurait distingué entre cette parousie et sa résurrection, pourquoi ces deux faits ne se seraient pas rapportés dans sa pensée à un seul et même événement, en tant qu'il ne s'agissait pas de sa vie éternelle en Dieu, mais de sa réapparition sur la terre, — la formule des *trois jours* n'étant qu'une façon de parler dont il est facile de montrer des exemples dans l'Écriture (2), — ni dans quel intérêt il aurait imaginé le retour de son corps mort à ses basses fonctions physiologiques, alors qu'après l'accomplissement de sa mission, il n'avait qu'à remonter *dans sa gloire*, *à la droite du Père*, jusqu'au moment fixé pour la *consommation du siècle*. La conviction qu'avait Jésus de sa qualité de Messie souffrant (ἐν μορφῇ δούλου), comme s'exprime Paul, impliquait que sa mort serait son retour à sa condition antérieure (ἐν μορφῇ θεοῦ), pour de là se révéler aux hommes en Messie glorieux, au jour mar-

(1) *Première aux Thessaloniciens*, IV, 13-17.

(2) Remarquons, outre les passages cités plus haut, ce trait d'un prophète : « Après deux jours Jéhovah nous rendra à la vie, et le troisième il nous relèvera, et nous vivrons devant lui » (*Osée*, VI, 2).

qué pour sa parousie. L'état intermédiaire, qui se conçoit mal au point de vue du Christ, s'explique à merveille, au contraire, par l'état mental des disciples, qui ont des visions dont ils sont incapables de trouver l'explication sans leur supposer des suppôts matériels, et qui ne savent fixer leurs idées que dans la possibilité de l'expérience de Thomas, passée bientôt en légende.

VI

La parousie, dans le quatrième Évangile, est l'objet d'une sorte d'abstraction, ou d'absorption, si on le préfère, grâce à laquelle les idées de résurrection, de jugement et de vie future s'affranchissent de celle du retour terrestre du Christ, de la ruine de la nation juive et de la révolution de la nature. « Celui qui écoute ma parole et qui croit à celui qui m'a envoyé possède la vie éternelle et ne subit pas le jugement : il est passé de la mort à la vie. L'heure vient, elle est là, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'entendront vivront. De même que le Père a la vie en soi, il a donné au Fils d'avoir la vie en soi, et il lui a donné la puissance et l'exercice du jugement (κρίσιν ποιεῖν) parce qu'il est fils d'homme (ὑιὸς ἀνθρώπου). Ne soyez pas étonnés ; l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et sortiront : ceux qui ont fait le bien, pour la résurrection de la vie ; ceux qui ont fait le mal, pour la résurrection du jugement (1). » Cet évangéliste ne peut pas répudier en termes formels une croyance aussi établie que l'était celle de la parousie, mais il lui donne visiblement un sens métaphorique. Le Père a délégué au Fils le jugement (2), mais le jugement est l'effet immédiat de la conduite de chacun à l'égard de la révélation : ceux qui *écoutent le Christ* ne le subissent pas ; dès à présent *ils vivent*, et ils vivent éternellement. Quant aux morts, ils seront ressuscités, ils vont l'être. L'évangéliste, tout en supprimant la forme matérielle et dramatique de la *crise* finale du monde, en admet la proximité. Pour tous, morts ou vivants, c'est la *voix du Christ* qui exercera le *jugement*, c'est-à-dire qui fera la *séparation* (κρίσις), qui posera le

(1) *Jean*, v, 24-29.
(2) *Ibid.*, 22.

critère du bon et du mauvais sort, selon qu'ils entendront cette voix ou qu'ils y seront sourds. Les bons, ceux qui ont fait les choses bonnes (οἱ τα ἀγαθα ποιήσαντες) seront ces élus. Les mauvais seront *jugés*, c'est-à-dire séparés. Cette œuvre n'est pas celle du Père, qui produit la vie et ne juge point ζωοποιεῖ, οὐδὲ γάρ χρίνει οὔδενα), mais du Fils, auquel il l'a remise parce qu'il est *fils d'homme*. Cette théorie laisse une ombre mystique planer sur la nature de l'épreuve que subissent de la part du Christ, au jour de la résurrection, les morts qui n'ont pas entendu Jésus ou ses disciples sur la terre, mais il faut qu'il y en ait une (1); sans cela, le jugement, tel qu'il est présenté par l'auteur, serait incompréhensible. Partout, dans cet Évangile, le passage de la mort à la vie, à la vie éternelle, est envisagé comme une suite immédiate de la foi dans le Christ; la mort physique n'y apporte, soit avant, soit après, aucun délai. Mais cette voie du salut ne peut évidemment concerner que les hommes des temps apostoliques; une économie spéciale est requise pour les morts; il y a donc une sorte de parousie pour ceux-ci à la fin des choses, mais il ne s'agit plus du tout alors de cette parousie, objet de terreur pour les vivants, qui doit venir après la destruction de l'État juif, elle-même suivie de l'anéantissement des forces des nations et de la révolution cosmique. La fin du monde, la victoire du Christ sur le monde n'a point ce sens matériel dans le quatrième évangile. On n'y apprend pas comment ce monde doit s'évanouir. Quel contraste avec l'*Apocalypse* du Nouveau Testament, que la tradition a rapportée au même auteur!

La spiritualisation des phénomènes, qui, pour les hommes, auxquels cet Evangile est prêché, supprime l'utilité de la parousie et le jugement proprement dit, puisque pour eux tout s'accomplit dans la conscience, ôte également tout intérêt à leur résurrection. Les convertis *ne meurent pas*. La résurrection du Christ elle-même paraît, en tant que fait physique, superflue, et d'ailleurs peu séante à la dignité du Christ. Dans la suite des discours et des adieux de Jésus à ses disciples, entre le récit de sa carrière théurgique et le récit

(1) Ed. Reuss, en son commentaire, d'ailleurs très remarquable, de la théologie joannique va jusqu'à croire que les morts du chap. v, 25, sont *les pécheurs* que la voix de Jésus ressuscite *spirituellement*. Il n'y a plus place pour le jugement des morts réels, dans cette interprétation toute symbolique. Quand ressuscitent-ils ? Où est la théorie qui les concerne ? (Reuss, *Nouveau Testament*, VIe partie, p. 175.)

de sa passion, aucun intervalle de vie terrestre n'est ménagé pour le Christ depuis le moment où il mourra sur la croix jusqu'à celui où il sera dans le ciel, leur préparant des demeures. Les paroles répétées par lesquelles il leur annonce qu'*avant peu ils ne le verront plus*, et qu'*avant peu ils le reverront*, bien examinées, ne doivent s'entendre ni de la parousie, qui n'est en rien spécifiée, ni d'un retour corporel terrestre du ressuscité, dont l'importance serait bien faible pour le grand sujet de l'union finale avec le Christ. Encore moins faut-il y voir une métaphore, une promesse d'assistance spirituelle, peut-être un peu froide pour la circonstance, et qui, en tout cas, ferait double emploi avec l'envoi du *Paraclet*, dont il va être question pour cet office. Ces paroles se rapportent à la réunion dans le ciel. Nous avons affaire ici à un Evangile, d'un esprit idéaliste et presque docétique, qui expose en termes généraux les théories du Logos et de l'incarnation, qui omet toute explication sur la conception, la naissance et l'enfance de Jésus, et qui le fait parler du *Fils de l'Homme*, c'est-à-dire de lui-même, comme si sa *descente du ciel* et son *existence dans le ciel* n'étaient pas pour lui des choses distinctes (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς... ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) (1). C'est par une suite de ce caractère presque constamment surnaturel donné à Jésus, que les discours mis dans sa bouche à la veille de sa passion le font s'exprimer comme s'il ne devait point ressusciter matériellement, mais rentrer, sitôt après sa mort. dans sa gloire, au sein du Père, avec qui il est un, comme il ne cesse de le répéter (2). C'est là qu'il leur trouvera des demeures et qu'il les prendra auprès de lui. Jusque-là ils ne le verront pas, mais le Père, à sa demande, leur enverra un autre assistant (ἄλλον παράκλητον) qui le remplacera auprès d'eux : l'Esprit de vérité (τὸ πνεῦμα της ἀληθείας) que le monde ne connaît pas et qui restera avec eux et en eux à jamais (3).

L'opposition est telle entre le sens de ces discours et les légendes sur la résurrection physique de Jésus qui forment les deux derniers chapitres de cet Evangile que, si ceux-ci n'existaient pas ou pouvaient passer pour apocryphes, on

(1) *Jean*, III, 13.

(2) Voyez surtout l'étonnante objurgation (XIV, 9) : « Il y a si longtemps que je suis avec vous! et tu ne m'as pas connu encore, Philippe! Quiconque m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu me demander de te montrer le Père ? »

(3) *Jean*, XIV, 16-17 ; XV, 26 ; XVI, 12-15.

aurait le droit de penser que l'écrivain mystique a entendu nier ce miracle, et n'a eu partout en vue que le fait surnaturel de l'existence céleste de ce Fils de Dieu, dont les Juifs ont détruit le revêtement mortel, mais n'ont pu atteindre la personne éternelle. C'est la pensée que nous croyons avoir été celle de Jésus sur le Messie, c'est-à-dire sur lui-même, en tant que victime de la haine des hommes, sous sa forme corruptible, mais immortel par la volonté de Dieu en sa forme humaine essentielle. Il ne faut probablement pas prêter cette interprétation au quatrième Evangile ; son auteur qui a hellénisé le surnaturalisme juif, et remplacé l'idée de l'homme exemplaire, créature première de Dieu, par la mythologie métaphysique de la Parole personnifiée, a partagé aussi le goût de son temps pour la magie. Après s'être complu à composer pour Jésus un personnage de théurge, au delà de ce qu'avaient fait ses devanciers, il n'a pu répudier les légendes de la résurrection, il a fait son choix parmi celles qui circulaient, et ne s'est pas inquiété de l'espèce de contradiction qui existait entre son idéalisme de l'union immédiate au Christ par la foi, et le matérialisme des attouchements des cicatrices du corps ressuscité, ou de l'insufflation du Saint-Esprit par la bouche (ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς Λάβετε πνεῦμα ἅγιον). Bien au contraire, c'est lui qui rapporte le trait de l'incrédulité de Thomas, l'un des douze, et la manière dont il fut convaincu. Il s'applique par de telles inventions réalistes à conduire à la foi les hommes de chair dont il met systématiquement en relief la stupidité dans tout le cours de son Evangile (1).

De l'auteur quel qu'il soit du quatrième Evangile à un homme tel que l'apôtre Paul, la différence est frappante et instructive. Le premier compose un livre systématique dans lequel de grandes beautés d'ordre sentimental ne doivent pas nous aveugler sur la partie de fiction, sur les procédés d'auteur et de romancier ; il emploie tous ses efforts à tenir son héros divin au-dessus de la condition humaine, à laquelle pourtant son sujet et son plan le condamnent à l'abaisser ; il le fait glorieux dans la douleur, supprime la légende de la tentation et le récit sublime de l'agonie de Gethsémané, se plaît à regarder la crucifixion comme une *élévation*, au lieu de l'épreuve douloureuse qu'exige la réalité du sacrifice, et, dans son goût pour le merveilleux physique, semble partager la faiblesse

(1) *Jean*, XX, 19-30.

d'esprit des croyants qui ne peuvent se passer de miracles. Mais, chez l'apôtre Paul, vous chercheriez en vain des récits de phénomènes magiques, tels que, par exemple, en raconte à tout propos Luc, un de ses suivants, qui s'empresse d'enregistrer tous ceux qu'on lui rapporte, et ne pense faire de mal à personne en y en ajoutant probablement quelques-uns de son cru. Paul a des visions, des révélations (1); la grande crise de sa vie en est une. Nous n'en possédons malheureusement des récits que de seconde main, et non sans variantes (dans les *Actes*). Lui-même mentionne le fait de sa conversion, dit qu'il a *vu Notre-Seigneur,* que Dieu a *révélé son fils en lui* (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) (2), et c'est tout. Il vit dans le *surnaturel,* mais ne nous raconte pas un seul *miracle.* Ce n'en est pas un que son ravissement *jusqu'au troisième ciel, dans le Paradis* — Dieu sait, dit-il, si ce fut avec son corps ou sans son corps ! — phénomène psychique qu'il classe parmi ces *visions et révélations* du Seigneur (εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου), dont il pourrait et ne veut pas se glorifier, unies qu'elles sont à un soufflet de Satan, à une écharde qu'il a dans sa chair. Il a cependant la grâce de Dieu, et elle lui suffit. Dieu lui a fait connaître que *la force s'accomplit dans la faiblesse.* Il est vrai qu'il rapporte le témoignage des apôtres et des *cinq cents frères* qui ont vu Jésus ressuscité; mais, à raison de la nature qu'il attribue aux corps après leur résurrection, et que nous allons expliquer, il a dû tenir pour des visions, encore bien que de fondement réel et divin, ces apparitions que les évangélistes rapportent comme des faits de l'ordre sensible produits en renversement des lois de cet ordre de faits, c'est-à-dire comme des miracles.

C'est en la rapprochant de la conception que s'en est formée l'apôtre que nous pouvons essayer de nous faire une idée vraisemblable de la manière dont Jésus comprenait la résurrection. Il faut laisser aux plus faibles d'esprit de ses disciples, — mais les apôtres eux-mêmes étaient peu intelligents, à en croire les évangélistes, qui, s'ils n'étaient pas de leur nombre, devaient en cela leur ressembler, — il faut laisser les imaginations légendaires. Jésus, lui, n'a pas pu croire qu'il reviendrait, on ne sait si c'est pour se montrer ou pour se cacher, promenant son corps ranimé et ses plaies bien ou mal fermées,

(1) *Deuxième aux Corinthiens,* XII, 1-10.

(2) *Première aux Corinthiens,* IX, 1; *Aux Galates,* I, 15-16; II, 2.

en attendant de *monter au ciel* physiquement, d'une manière incompréhensible. Il a dû croire à la germination d'un *corps glorieux*, essence matérielle immortelle digne du Messie, et évoluant surnaturellement, en vertu de l'action divine, au sein du *corps de mort* de la victime. C'est ainsi que Paul s'est représenté la résurrection, et non pas celle du Christ seulement, mais de tous les élus au jour de la parousie du Seigneur :

« Comment ressuscitent les morts ? Avec quel corps viennent-ils ? Insensé ! ce que tu sèmes n'est point vivifié, qu'auparavant il ne meure. Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui naîtra, mais un simple grain, ou de froment ou quelque autre, et Dieu lui donne le corps qu'il a voulu, et à chacune des semences son corps particulier (1). » Il est peut-être utile de remarquer, puisque cette idée a été quelquefois traitée de fausse et de ridicule, que la mort du grain ne signifie pas ici la perte de la vie physiologique, mais bien l'évolution des organes qui, de ce corps du grain de blé, fait sortir le corps d'une plante, en vertu de la loi spécifique d'établissement divin. En tant que grain, le grain *se corrompt* incontestablement, perd son apparence et ses propriétés actuelles. « Il en est de même de la résurrection des morts : ce qui est semé l'est dans la corruption (ἐν φθορᾷ), bas et faible ; ce qui lève est incorruptible, et glorieux et fort. C'est un corps animal qui est semé, c'est un corps spirituel qui s'éveille ; et s'il y a un corps animal il y a aussi un corps spirituel (εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν) (2). » Il ne faut pas demander à la comparaison et à l'image de se poursuivre avec exactitude, car l'évolution de la graine et de la plante est une évolution circulaire, tandis que la transformation que vise l'apôtre est un progrès qui tend à une fin fixe ; mais la pensée est claire. De l'homme animal, issu d'Adam, naîtra, grâce au Christ, l'homme spirituel : « Le premier homme, tiré de la terre, est de terre (χοϊκός ; le second homme (le Christ) est du ciel (ἐξ οὐρανοῦ). Tel que fut celui de terre, tels sont ceux qui sont de terre aussi, et tel est le céleste, tels les célestes seront. De même que nous avons porté l'image de l'homme de la terre, ainsi nous porterons l'image de l'homme céleste (φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) (3). » Voyons maintenant par quelle révolution s'opé-

(1) *Première aux Corinthiens*, XV, 35-38.

(2) *Ibid.*, 42-44.

(3) *Ibid.*, 47-49.

rera ce changement de la forme humaine. On sait que Paul rattache la résurrection des disciples du Christ à celle de leur maître, source de vie éternelle. « Si le Christ n'est pas ressuscité, dit-il, votre foi est vaine. Vous êtes dans vos péchés. Ceux même qui se sont endormis dans le Christ sont perdus. Si toute notre espérance en lui se renferme en cette vie, nous sommes les plus misérables de tous les hommes.

« Mais le Christ est ressuscité, prémices de ceux qui dorment. Comme la mort est venue d'un homme, ainsi d'un homme viendra la résurrection des morts; et, comme tous meurent en Adam, ainsi tous seront vivifiés dans le Christ. Chacun viendra à son rang : le Christ, comme prémices, puis ceux qui sont du Christ, au moment de sa parousie... (1).

« Frères, je vous dis ceci : La chair et le sang ne peuvent pas être appelés au royaume de Dieu; la corruption à l'incorruptible. Voici que je vous fais une révélation (ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω) : Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, au son du dernier clairon : il sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. Il faut que ce corruptible (notre corps) revête l'incorruptibilité, et ce qui est mortel l'immortalité. Alors se réalisera le mot de l'Ecriture : *La mort est engloutie dans la victoire.* Mort, où est ton aiguillon? Mort, où est ta victoire ?... (2).

« Ce sera la fin, quand le Christ remettra le royaume à Dieu, au Père (τῷ θεῷ καὶ πατρί) après avoir anéanti tout principat, toute domination et toute force. Car il doit régner *jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds.* Le dernier ennemi qui sera anéanti, c'est la mort... Mais quand il dira que toutes choses lui sont soumises, il est clair que c'est à l'exception de celui qui lui a soumis toutes choses. Quand tout lui sera soumis, le Fils se soumettra lui-même à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous (ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) » (3).

Ainsi, d'après l'apôtre, le Christ est ressuscité, et les chrétiens, après lui, ceux qui sont morts avant son second avènement, ressusciteront en vertu d'une loi divine qui change le corps animal corruptible en un corps immortel. Une transfor-

(1) *Première aux Corinthiens*, xv, 17-23.
(2) *Ibid.*, 50-55.
(3) *Ibid.*, 24-28.

mation s'opérera sur ceux qui seront encore vivants au moment de la parousie, laquelle, par conséquent, est prochaine. Cette doctrine étant toute différente de la théorie hellénique des âmes et de leur immortalité, dont il est impossible que Paul ne fût pas informé, et les corps animaux des hommes morts depuis déjà longtemps ne pouvant être, lors de la parousie, que dans un état de décomposition avancée, il a dû évidemment concevoir une évolution produite dans quelques parties secrètes et insensibles de ces corps dont l'ancienne forme est détruite. De là la comparaison avec la plante qui sort du grain *mort* et *corrompu* en ses parties visibles. Mais ici la plante est immortelle ; la mort est vaincue avec le péché ; la loi tombe, qui constatait le péché, — ceci est une partie de la doctrine dont nous ne nous occupons pas maintenant ; — les puissances de ce monde sont détruites, conformément à l'idée attachée par tous à la parousie, et le Messie remet l'empire à Dieu, après avoir rempli le ministère du salut des hommes et anéanti le mal. Le sentiment de Jésus était probablement le même que celui de ce puissant esprit et de ce grand cœur, le seul qui, sans avoir entendu sa parole, paraisse l'avoir compris. En un point seulement, il est vrai d'extrême importance, la pensée de Paul ne remonte pas jusqu'à Jésus : ni dans les synoptiques, ni dans le quatrième Evangile nous ne rencontrons une doctrine qui diffère des idées reçues chez les Juifs sur les péchés de leur nation envers Jéhovah, ou sur la cause de la corruption du monde. La théorie générale du péché dit originel appartient en propre à Paul. Nous n'avons pas à aborder ce sujet, non plus que celui de l'abolition de la loi de justice et d'inauguration du principe de la grâce.

Paul a été conduit par sa théorie de la résurrection et de la transformation des corps à des vues élevées sur le salut et sur la perdition. D'après lui, semble-t-il, en certains passages, les hommes qui ont rejeté le Christ ne ressusciteraient pas : demeurés dans la mortalité naturelle de leurs corps *psychiques*, ou animaux, ils ne participeraient point à l'évolution de la vie spirituelle dont la foi dans le Christ est le moyen. Rien n'autorise la supposition qu'on lui prêterait d'un retour à la vie de ces hommes pour être livrés aux tourments. Il suffit qu'ils n'aient point part à la vie éternelle. Ailleurs, il se place à un point de vue plus commun sur la résurrection et le jugement : il parle du retour du Seigneur « pour faire justice de ceux qui ne connaissent

pas Dieu (τοῖς μὴ εἰδόσιν θεόν), et de ceux qui n'écoutent pas l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus. Ils porteront leur peine, qui est l'éternelle destruction (ou perdition : δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον), privés de la présence du Seigneur et de sa gloire, quand il viendra ». Perdition éternelle, éternel éloignement de la source de vie, répondent à une seule et même idée, qui est celle de l'état de mort. On n'a le droit d'y rien ajouter, et il ne se trouve rien de plus à ce sujet dans les *Epîtres* de Paul (1). Sa pensée dominante est partout celle de la vie par l'union au Christ, de la mort par la séparation d'avec le Christ. De là vient que, par un oubli ordinaire, presque constant chez les auteurs des temps apostoliques, et qui nous semble aujourd'hui singulier, le sort des hommes qui ont vécu avant le Christ ne reçoit aucun éclaircissement. Ce fut l'effet de la révélation chrétienne de diviser le genre humain en deux classes, dont l'une, la seule sainte, devait, selon la tradition messianique, être formée des fidèles sujets du Messie divinement prédestiné à régner sur eux après le dernier jugement. Jésus, en assumant la qualité de Messie, dut se croire appelé surnaturellement à en remplir les fonctions, à l'exception seulement du rôle temporel de fils de David, auquel ce fut le grand caractère de sa pensée religieuse et de tout le christianisme primitif de renoncer.

VII

C'est une erreur grossière, explicable seulement par l'extraordinaire optimisme du XIXe siècle, et par ses doctrines de progrès, étendues à tout sans discernement, que le parti pris de tant d'interprètes, de nous présenter Jésus comme un croyant à l'avenir de paix et de bonheur de l'humanité terrestre, et confiant dans la prédication de ses apôtres pour corriger le monde et améliorer à la longue le régime politique des nations (2). La haine et la condamnation du *monde* en ses errements incorrigibles forment le sentiment dominant sans lequel le christianisme tout entier, en son origine, devient un phénomène historique inintelligible. L'homme moral et reli-

(1) *Deuxième aux Thessaloniciens*, I, 6-10 ; II, 1-12.

(2) *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, par Ed. Reuss, liv. II, chap. X. — Lamennais, *Les Evangiles* ; etc., et presque tous nos pasteurs.

gieux, n'espérant plus rien de ce monde laissé à ses propres forces, demande un Messie, attend le jugement divin. Le *pessimisme*, pour employer ce mot devenu courant parmi nous, était justifié par le régime des gouvernements de l'Orient, d'un côté, et, de l'autre, par l'échec définitif des républiques occidentales. Qu'était-ce que ce gouvernement oriental ? Autocratie des maîtres de hasard, servitude universelle, favoritisme, confusion des charges publiques et des services domestiques, révolutions de palais, fratricides et parricides, atrocité des peines, mœurs de harem, eunuchisme, accumulation de trésors royaux, guerres d'extermination, transportations de peuples. Et voilà que l'Occident s'enfonçait durablement dans le même régime, après tant de brillants essais temporaires des cités pour s'organiser dans la justice, et des philosophes pour la définir.

Une révélation religieuse ne peut naître que d'un jugement pessimiste sur les choses de l'expérience, et de la confiance en un remède à chercher hors de l'expérience. Les religions primaires, les religions secondaires ou de réflexion et de dogmatisme, qui leur font naturellement suite, sont optimistes, acceptent le monde, l'expliquent et en usent. Les révélations entendent le changer. Considérons la question sous le point de vue social, qui, au fond, domine nécessairement. Il faut qu'il y ait chez l'homme un idéal de société, puisqu'il est un être social, appliquant un critère du bien et du mal à toutes choses. Cet idéal une fois conçu, on le juge possible, réalisable, ou, au contraire, impossible, irréalisable. S'il est jugé impossible terrestrement, sous les conditions de l'expérience, on peut en espérer l'établissement par une action surnaturelle, *dans le ciel* si ce n'est sur la terre. Les Juifs avaient dans la loi mosaïque un idéal ancien, né d'une première révélation. Mais la loi était corrompue ou violée, le peuple tuait ses prophètes, le nombre des justes était très petit. Tel était le point de vue d'un Jean le baptiseur et de tous ceux qui, au temps de Jésus, attendaient le Messie. C'est toujours à la société parfaite qu'il s'agissait d'ouvrir le chemin, et c'est la société parfaite que Jésus voulut annoncer en sa prédication religieuse. Il savait qu'il aurait le sort des prophètes et n'espérait nullement que la leçon de son sacrifice rendrait les hommes plus capables de constituer la cité de paix et de justice, puisqu'il croyait devoir, au contraire, étant le Christ de Dieu, revenir

pour les juger, séparer les bons des mauvais, et établir, avec les premiers seuls, et par leur union avec lui, et, par son moyen, avec Dieu, le *Royaume de Dieu*, le *Royaume des Cieux*. Il n'y a pas un mot qu'on puisse retrancher de cela sans perdre le droit de reconnaître à quelque partie que ce soit des Evangiles l'authenticité que *cela* n'aurait point ; et il n'y a pas un mot qui soit conciliable avec l'idée que ce misérable monde irait prolongeant son existence de siècle en siècle, et profitant pour s'améliorer quelque peu, lentement et difficilement, de la petite part applicable à la société en général, aux hommes en corps, d'un enseignement dont ils ne manqueraient pas de tirer et de fausser le sens en cent directions différentes. Le Christ n'a pas été un doctrinaire du progrès social ; c'est aux individus, aux personnes, non aux Etats, qu'il a entendu ouvrir la voie du salut. Que le christianisme ait pu rester pour les individus, après que l'espérance en la parousie prochaine a été dissipée, ce qu'il était avant, et conserver toute son action sur certaines âmes, une action amoindrie sur beaucoup ; que les mœurs et les lois, en aient par là, indirectement, reçu une influence, malgré les horreurs dont l'organisation cléricale a été la source, c'est incontestable ; mais la confusion du christianisme et de la civilisation, tendance commune d'un grand nombre de pasteurs, est un double contresens et une erreur pernicieuse. La civilisation *comme telle* est étrangère au christianisme ; elle implique dans ses fondements, et beaucoup même de ses progrès impliquent, des relations, des règlements et des poursuites dans la vie, étrangères ou contraires à l'idéal chrétien : c'est à ce point qu'un tribunal ne peut pas être une institution chrétienne, et que, cependant, une police dite chrétienne, si elle est pourvue d'une autorité coactive, ne vaut pas le tribunal laïque le plus terrible et le plus borné avec des juges impitoyables. D'un autre côté, toutes les fois qu'on a imposé au christianisme, qui était la condamnation du *siècle*, les amendements ou les interprétations nécessaires pour l'accommoder au *siècle*, on a faussé ou même entièrement dépouillé son esprit. De ces deux déviations en sens inverses et en apparence inconciliables, il s'est formé le régime confus des relations des Eglises et des Etats, dans ce qui s'intitule le *Monde chrétien*. Elles étaient toutes les deux inévitables, du moment que la croyance et le culte des chrétiens cessaient d'être ce que l'antiquité nommait un *mystère*, pour devenir

une institution publique suspendue entre deux impossibilités : gouverner l'Etat, devenir un Etat, sans rien posséder en principe de ce qui constitue un Etat ; être gouvernée par l'Etat sans perdre son essentiel caractère et sa liberté. Un mystère est une association de particuliers, étrangère à toute contrainte, ne connaissant en dehors de la loi civile et commune que les obligations morales mutuelles de ses membres, et de laquelle chacun retire, grâce à une doctrine religieuse et à un enseignement spécial, le degré de perfection morale et de sanctification dont il est capable, et dont c'est affaire à lui de trouver *personnellement* les conciliations possibles avec les devoirs attendus de lui dans le milieu général des mœurs et des lois où il a été placé par la naissance.

Ceci est aujourd'hui de la pure théorie. Une société ne sort point, par résolution soudaine et parti pris d'un certain nombre de ses conducteurs, du cercle de fausses relations et d'idées fausses dans lequel il se trouve engagé par dix-huit cents ans d'habitudes illogiques et d'injustes prétentions (1). Revenons à notre sujet.

Jésus n'a pas seulement cru à la fin du monde, il l'a voulue, autant que cela peut se dire de la pensée de condamnation qu'il jugeait applicable à ce monde et conforme à la volonté du Père. On doit reconnaître là le même esprit qui avait produit, chez ce peuple hébreu, d'une moralité singulière dans l'antiquité, la légende *morale* du déluge, celles de la destruction de Sodome et de Gomorrhe, de la tour de Babel, et toutes les malédictions des prophètes contre les Ninive et les Babylone. De telles condamnations comportent d'ordinaire, en dépit de la fine psychologie, un jugement définitif (κρισις) et une sélection, une séparation parfaitement tranchée des purs et des impurs, de ceux qui sont dignes et de ceux qui sont indignes de vivre. La doctrine messianique fit envisager aux Juifs ce jugement comme l'œuvre d'un Christ délégué par Jéhovah pour présider, au milieu d'une révolution de l'univers qui devait amener la formation de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre. Jésus eut la conviction d'être cet homme, non pas éternel et proprement dieu, — comme le voulut un siècle plus tard le quatrième Evangile, — mais première créature de Dieu prédestinée sous lui au gouvernement final de la création. En cela Jésus crut être ce

(1) Voyez *Uchronie*, par Ch. Renouvier, 1876.

qu'un homme tel que l'apôtre Paul crut que réellement Jésus avait été et était. Cette foi de Paul, si absolue et si ardente, et tout ce que nous savons de la foi messianique à toute épreuve des convertis à l'Evangile doit diminuer la peine que les penseurs rationnels de nos jours éprouvent à comprendre l'état d'esprit du Christ. Il faut comprendre son état d'âme aussi. Ceux qui en jugent assez légèrement pour oser quelquefois parler de folie, dans le sens propre du mot, ne réfléchissent pas que l'idée que Jésus s'est formée de ce qu'il était a changé, grâce à la communication qu'il a été capable d'en faire aux autres hommes après lui, le cours entier de l'histoire, tandis que c'est un caractère inséparable de l'aliénation mentale de ne pouvoir pas plus persuader les autres qu'être persuadé par eux. Ils devraient penser aussi à l'incomparable élévation morale, à la pureté de cœur, à la sainteté de celui qui a pu se croire digne de recevoir du Père céleste la mission de souffrir et de mourir, victime innocente, pour le salut des hommes, et qui s'est arrêté et fortifié dans la résolution d'accomplir la volonté de Dieu.

La prédication messianique de Jésus, suivie de sa mort, devait être, dans sa pensée, le moyen d'effectuer entre les hommes, selon qu'ils accepteraient l'enseignement du sacrifice et auraient foi dans le Messie souffrant, ou se déclareraient ses adversaires, la séparation morale décisive, préparatoire du dernier jugement, qui appellerait les uns à la vie céleste, et vouerait les autres à l'éternelle perdition. De là les passages des Evangiles synoptiques où Jésus déclare être venu porter la guerre et non la paix sur la terre, mettre la division dans les familles ; ceux où il place formellement le devoir de l'apostolat, poussé jusqu'au plus entier sacrifice et à l'abandon de tout bien terrestre, au-dessus des attachements et des devoirs familiaux ; et ceux où il prévient ses disciples qu'ils seront haïs et persécutés, perdront toutes choses et la vie sur la terre, et recevront, en compensation, des biens semblables, au centuple, avec la vie éternelle (1). Il est vrai que ces pensées ont

(1) *Matt.*, x, 15-23 ; 34-38 ; xix, 29. — *Marc*, x, 28-30 ; xiii, 9-13. — *Luc*, x, 3 ; xii, 51-53 ; xiv, 26-27 ; xviii, 28-30 ; xxi, 12-17. — Les rédacteurs des deuxième et troisième Évangiles fournissent une preuve vraiment extraordinaire de leur esprit borné, en corrigeant le passage parallèle (*Matt.*, xix, 29), qu'ils ont certainement sous les yeux, pour faire dire à Jésus que les biens et les parents qu'ils auront abandonnés pour lui leur seront rendus *dans le temps présent* (ἐν τῷ καιρῷ τουτῳ). *Marc* ajoute encore : *et avec les persécutions !*

pu facilement être inspirées aux évangélistes par les circonstances où ils vivaient; mais Jésus aussi a pu prévoir et prédire les suites que son enseignement et son sacrifice auraient, devaient avoir, puisqu'elles étaient liées à l'idée, à la croyance de sa mission messianique; et tout nous indique qu'il l'a fait. La formule caractéristique du dilemme qu'il posait à ceux qui voudraient être ses disciples et tenir de lui le salut est renfermée dans ces termes : « Qui voudra sauver sa vie la perdra, mais qui la perdra à cause de moi la trouvera » (1). La mort et la vie placées dans la dépendance exclusive et directe de la foi dans le Christ et des œuvres qu'elle commande, tel est incontestablement l'enseignement évangélique, et cette pensée est la même que l'Eglise, se substituant au Christ, exprimera par la formule : *Hors de l'Eglise point de salut.* Mais il est juste d'observer que celle-ci deviendra criminelle et meurtrière, alors seulement qu'il lui sera donné des applications temporelles. Au demeurant, il est naturel que la religion professe que seule elle donne la vie. Déjà, dans les mystères de la Grèce, l'initiation au mystère était *le salut*, c'est-à-dire l'enseignement et la promesse de l'immortalité que les prières et les sacrifices aux Dieux n'assuraient nullement. Mais la religion des Juifs l'assurait encore moins. Les pharisiens, immortalistes, n'étaient qu'une secte dans la religion mosaïque.

En quoi consiste cette double destinée de vie ou de mort que la prédication de Jésus, comme Messie, devait ouvrir aux hommes? Pour ce qui est de la vie, il n'y a point de difficulté. Si une idée mystique doit s'y ajouter, nous le verrons, mais, en dehors même de cela, l'immortalité, la connaissance de Dieu, une habitation paradisiaque, les biens sensibles attachés à une existence corporelle saine et durable, — car tout le monde sait, et nous ne nous arrêterons pas à prouver que Jésus en ses discours fait cas de ces sortes de biens et ne montre nul penchant à l'ascétisme — ces conditions suffisent pour que la notion évangélique de la Vie n'ait rien d'obscur. La définition de la mort, en tant qu'état futur de ceux qui ne devaient pas suivre le Christ, et de ceux qui ne l'avaient pas connu est plus difficile. Elle serait cependant simple, si l'on voulait comprendre que le sort de ces hommes est la pure

(1) *Matt.*, x, 39; xvi, 25 et passages parallèles dans les autres synoptiques.

privation de la vie, soit que, ne ressuscitant point, ils restent dans l'état où l'antiquité judaïque tout entière s'était représenté les morts, soit que, ressuscitant au jour du jugement, ils aient l'anéantissement pour peine édictée, et qu'une partie d'entre eux puisse, à ce moment, être sauvée et réunie aux disciples sauvés du Christ. Certes, la condition des morts dans cette hypothèse, pourrait être, avec une entière justesse d'expression, qualifiée de perdition *éternelle;* car elle est *éternelle*, ne devant pas finir, et de *perdition*, comparativement à la condition des vivants, qui sont « en présence du Seigneur et participants de sa *gloire* ».

Mais une idée de châtiment n'avait pu manquer de se joindre, surtout dans l'imagination populaire, aux croyances une fois implantées touchant la résurrection et le jugement, pour donner satisfaction au sentiment de la vengeance à tirer des ennemis de Jéhovah ou de son peuple ; plus tard de ceux du Christ ou de ses disciples. Et la perte de la vie, l'état final de non-existence semblait une peine insuffisante à des hommes qui avaient continuellement sous les yeux le spectacle des tortures. D'ailleurs, si le mosaïsme ne connaissait pas plus d'enfer que de paradis pour les morts, et si le schéol n'impliquait aucune idée de punition, les Juifs n'avaient pas laissé d'emprunter à l'hellénisme, à un certain moment, et d'ajouter à leurs nouvelles idées de rétribution d'outre-tombe une imagination de la vindicte divine analogue à celle dont les poètes grecs avaient placé le théâtre dans le souterrain mythologique du Tartare. Au défaut d'un enfer fabuleux dans les traditions, il existait, près de Jérusalem, un lieu maudit très réel où s'était célébré jadis le culte de Moloch, avec ses sacrifices d'enfants, dont on avait fait ensuite, par détestation, une voirie, et dans lequel on entretenait constamment un feu pour consumer des cadavres ou d'autres impuretés. C'était Gê-Hinnôm, la Géhenne, dont le nom devint le symbole d'un lieu de supplice, et puis entra probablement dans le langage familier par une de ces exagérations violentes que l'habitude réduit à leur juste valeur. On ne croira pas facilement que Jésus ait entendu formuler une sentence de peines infernales dans ce passage du *discours de la montagne* : « Celui qui dit à son frère : Imbécile ! est passible de la géhenne du feu » (1). Cependant la même expression

(1) *Matt.*, v, 22.

prend un air plus sérieux, quand il dit : « Si ta main droite t'est une occasion de chute, coupe-la et la jette loin de toi. Il vaut mieux qu'un de tes membres périsse et que ton corps tout entier n'aille pas dans la géhenne » ; et ailleurs, quand il parle de « Celui qui a le pouvoir de détruire et l'âme et le corps dans la géhenne », tandis que les hommes ne tuent que le corps (1). Le second Evangile, dans un passage parallèle, ajoute à la mention de la géhenne le caractère de feu inextinguible (τὸ πῦρ, τὸ ἄσϐεστον), qu'il oppose à *la vie* tout court (τὴν ζωὴν). Il fait ainsi allusion à certain endroit d'un prophète, à la vérité mal compris, mais qui ne lui sert pas moins à marquer sa propre pensée, où il est question de cadavres *dont le ver ne meurt pas, dont le feu ne s'éteint pas*. Luc s'en tient aux termes du premier Evangile (2). Celui-ci dans quelques-unes de ces paraboles qui lui sont particulières, et dans lesquelles on est bien fondé à reconnaître la manière de Jésus, ne conclut pas seulement à la séparation finale *des boucs et des brebis*, symbolisme accoutumé, mais encore il oppose au Royaume que le Père a préparé pour les bons, depuis la fondation du monde, les *ténèbres extérieures* (τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον), où il y aura des pleurs et des grincements de dents, et il menace les réprouvés d'une punition éternelle (κόλασιν αἰώνιον), en regard de la vie éternelle promise aux justes (3). Enfin il ne faut pas oublier que l'Apocalypse, livre plus ancien que les Evangiles tels que nous les possédons, est pénétré de l'idée de l'Enfer ; qu'il le représente sous de très matérielles images, auxquelles il est impossible de ne prêter qu'une signification métaphorique ; et ce livre est également explicite en ce qui touche les peines éternelles. Tout bien considéré, il paraît incontestable que le dogme qui s'est établi et qui a régné si longtemps, et encore bien après la Réforme, dans l'Eglise, avait de vivantes racines chez les premiers chrétiens, quoique son origine ne fût ni juive ni chrétienne, mais mythologique. D'une autre part, l'esprit de l'enseignement évangélique réside dans l'opposition de la vie à la mort, et non de la récompense à la punition. Cet esprit est celui dont s'inspirent les deux penseurs les plus profonds et du sentiment le plus élevé, au-dessus de toute comparaison, des temps apostoliques : Paul, et l'auteur du qua-

(1) *Matt.*, v, 30 et x, 28. — L'âme désigne le principe de la vie physiologique.

(2) *Marc*, IX, 42-47 ; *Deutero-Esaïe*, LXVI, 24 ; *Luc*, XII ,4-5.

(3) *Matt.*, XXV, 30 et 46.

trième Evangile. Pour en attribuer un moins noble à Jésus, il faudrait n'avoir pas le choix d'une autre explication des passages embarrassants; mais il y en a une fort simple; c'est qu'il s'est servi, pour ses paraboles, de l'idée courante sur le jugement du dernier jour, et des images populaires sur le sort des réprouvés et des élus. Les synoptiques n'auront pas manqué de s'en tenir aux expressions les plus communes; ils auront négligé la partie idéaliste des explications, celle-là même dont l'auteur du quatrième a pu recueillir la tradition, et qu'il a mise en œuvre avec sa manière propre, essentiellement mystique. Personne ne songe à prendre à la lettre les images relatives aux bienheureux, le banquet où les élus d'entre les gentils sont à table avec Abraham, Isaac et Jacob, le *sein d'Abraham*, dans lequel les anges transportent le pauvre mendiant Lazare, pendant que le mauvais riche est *tourmenté dans l'Hadès;* pourquoi attacherait-on un sens plus réel à cette contre-partie des images de bonheur, où figurent, en opposition avec une brillante salle de banquet, des *ténèbres extérieures*, et, à portée de voix du patriarche, cet *Hadès* (l'évangéliste emploie le terme de la mythologie des Grecs) d'où le damné dans les flammes implore un peu d'eau pour étancher sa soif? En somme, et si l'on réfléchit bien à l'idée religieuse de la *Vie* et à l'idée juive traditionnelle de la mort, on trouvera plus que douteux que Jésus ait enseigné positivement l'existence des peines après le dernier jugement, en d'autres termes, la prolongation du règne de la douleur et du mal par ordre divin; et l'on s'expliquera l'emploi de cette expression : *un châtiment éternel*, la seule qu'on doive admettre, en songeant qu'elle désigne très bien la mort en tant que condition de ceux qui rejettent la vie éternelle (1).

VIII

Le dilemme de la vie éternelle, et de la mort, ou perdition éternelle, ce premier et dernier mot de la prédication d'un

(1) *Matt.*, VIII, 11; *Luc*, XVI, 19 sq. — La question d'exégèse et de théologie, que nous n'envisageons ici que d'un point de vue général et tout critique, a été traitée avec tous les développements qu'elle comporte par M. E. Pétavel-Olliff, qui, depuis plus de vingt ans, en de nombreux ouvrages, déploie tant de zèle et de talent pour propager la doctrine philosophique et religieuse de l' « immortalité conditionnelle » et délivrer la pensée chrétienne du cauchemar des peines éternelles. — 1872, *La fin du mal*, 1892, *Le problème de l'immortalité* (Paris, Fischbacher, édit.).

Messie différent de celui que les Juifs attendaient, a des conséquences forcées auxquelles on ne fait jamais attention. Il s'agit, en effet, d'une doctrine de jugement dernier, doctrine universaliste, affranchie de toutes les espérances nationales et même temporelles, et posant une fin prochaine au delà du monde présent. Elle s'adresse donc essentiellement à l'individu : Jésus enseigne et recommande à l'individu les moyens de son salut personnel et éternel, et répudie toute action publique, toute tentative de réformer l'Etat juif, ou d'intervenir dans ses rapports avec l'étranger dominateur, parce que les puissances de ce monde sont toutes également perverses, et que la nation juive a perdu son privilège de peuple de Dieu, et doit renoncer définitivement à sa restauration politique par les mains d'un fils de David. On peut remarquer à ce propos que les continuelles avances de Jésus aux petits, aux humbles et aux pécheurs, à tous les égarés dont le cœur n'est pas profondément corrompu, ces avances, rapprochées des invectives qu'il adresse aux directeurs moraux du peuple, et de l'indépendance qu'il affecte par rapport aux prescriptions littérales de la Loi, ne sont pas seulement des actes et des leçons de charité données par celui qui « est venu sauver ce qui était perdu », mais équivalent à cette déclaration nette ; que ce n'est plus l'obéissance à la Loi qui sauve, mais que l'individu a en lui ce qu'il faut pour se sauver sans elle et hors d'elle. Il y a bien ce mot : « Ne croyez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir mais accomplir (1) » ; mais il n'est nullement nécessaire de voir là, comme on l'a fait, un trait de judéo-christianisme chez un évangéliste qui ne se fait pas faute ailleurs de déclarer la déchéance des Juifs. Le passage s'interprète aussi bien en lui prêtant le sens profond d'un accomplissement en esprit, qui serait en grande partie une abolition de la lettre, par le fait de la répudiation de ces interprétations abusives des docteurs auxquelles est resté le nom de *judaïques*. De plus, il faut songer que le Messie, porteur de la dernière épreuve, mettait le sceau à l'œuvre qui avait été l'objet de la loi : la correction du peuple de Dieu.

C'est donc à l'individu qu'est apportée la parole du salut par un Messie qui est son précurseur à lui-même, et qui, mis

(1) *Matt.*, v, 17. — Conf. les paraboles de la Vigne et du Banquet royal (xxi-xxii).

à mort et rendu par Dieu à la vie, reviendra comme juge des effets de sa révélation suprême. Ici se place une seconde conséquence. La fin du monde étant proche, l'intervalle entre cette mort, qui va venir, du Fils de l'Homme, Messie douloureux, et le retour triomphant du Fils de Dieu sur les nuées du ciel, devant être court, quoique inconnu à tous, le disciple bien avisé, le croyant fidèle aura à veiller incessamment, à se tenir prêt, car il lui sera demandé compte de l'administration des *biens que le Maître lui a confiés* en lui donnant la vie, et de l'usage qu'il a fait des avertissements reçus de ses envoyés (les prophètes et le Fils du Maître). Ce sujet revient partout et dans de nombreuses paraboles, chez les synoptiques. Il a été facile à l'Eglise de transporter à l'idée de la mort de *chacun* et à l'ignorance où *chacun* est du moment fatal, la leçon morale des Evangiles sur l'instant avènement du dernier jour *universel*. Mais le contresens est patent s'il s'agit de l'enseignement de Jésus.

Une troisième conséquence et qu'il importe le plus de bien comprendre, c'est que la proximité de la fin du monde, ajoutée à la prévision très fondée que Jésus avait de son supplice et des persécutions auxquelles ses disciples devaient s'attendre, nous donne l'explication satisfaisante, la seule entièrement satisfaisante, du sacrifice absolu qu'il réclamait de quiconque, voulant *suivre le Christ*, devrait *porter sa croix*, et surtout de la morale de charité absolue et de *non-résistance au mal*, prêchée dans le *Discours sur la montagne*. Nous n'abordons pas encore la question de cette morale. Remarquons seulement à l'occasion de l'abnégation totale exigée des disciples, les compensations qui leur sont annoncées, en termes parfois très matériels, pour une vie future ; la promesse que le bien qu'ils feront aux pauvres et aux malheureux en ce monde leur sera compté comme un don fait au Christ lui-même, et payé par lui dans le *Royaume*. N'oublions pas que si les premiers en ce monde doivent être les derniers dans l'autre, la sentence ajoute logiquement que les derniers seront les premiers. Ils seront les premiers ! Et l'attente ne sera pas trop longue, *cette génération ne passera point*, etc. Nous ne voulons pas dire que l'esprit des préceptes de charité soit affaibli par le fait de la rémunération promise, ou, s'il l'est, c'est tant pis pour celui qui n'est mu que par l'intérêt ; mais il ne serait ni naturel ni pratique de prescrire à des hommes, à des membres d'une société destinée à vivre et à durer, des règles d'abnégation pure et en-

tière qui peuvent convenir au temps d'épreuve très court des habitants d'un monde mauvais et condamné à bientôt disparaître. Quand Jésus dit à ce bon jeune homme riche qui déclare avoir observé la Loi depuis sa jeunesse : « Il ne te manque plus qu'une chose (ἕν σε ὑστερεῖ) ; va et vends ce que tu as, et donne-le aux pauvres. Tu auras un trésor dans le ciel, et viens et suis-moi » (1), il n'a point en vue une loi sociale, mais une épreuve pour les vivants du monde qui va finir. C est à ce sujet qu'il observe combien il est difficile qu'un riche entre dans le Royaume des Cieux. Les disciples entendent fort bien qu'il s'agit d'un *précepte*, et non d'un *conseil* comme l'Eglise a dû le prétendre plus tard ; car ils demandent anxieusement : « Qui donc pourra être sauvé ? » Jésus, en sa réponse, n'affaiblit pas l'exigence du commandement nouveau. Il s'en remet énigmatiquement à la puissance de Dieu pour opérer ce qui est impossible aux hommes. Est-ce un recours à la grâce divine ? Cette interprétation ne diminue pas la force du précepte considéré en lui-même. La sentence : *Beaucoup d'appelés et peu d'élus* aurait été d'une meilleure application à cet endroit qu'à ceux où on la lit dans le premier Evangile (2). Mais l'embarras que paraît avoir éprouvé l'évangéliste à lui trouver sa place n'en accuse peut-être que mieux l'authenticité.

L'objet et le sens réel de la prédication de Jésus sont ainsi bien déterminés. Elle n'avait exigé aucune préparation externe, la seule difficulté, dans l'état des croyances et de l'attente messianique du peuple, étant de lui faire comprendre la substitution du Messie victime au Messie triomphant. Cependant, la tradition chrétienne a voulu que la venue du Christ eût été préparée par la prédication de Jean le Baptiseur. C'était une opinion juive populaire, que le retour du prophète Élie précéderait la venue du Christ. Jean ne se donnant pas lui-même pour le Christ, mais seulement pour son précurseur : — « Une voix crie au désert : « Préparez le chemin du Seigneur, faites-lui des sentiers droits (3), » — beaucoup crurent qu'il était Élie, ainsi qu'on le voit par de nombreux passages des Évangiles ; et les chrétiens, Jésus avant eux, probablement, acceptèrent l'opinion qu'il était l'homme qui

(1) *Marc*, x, 17 sq.; *Luc*, xviii, 18 sq., et *Matt.*, xix, 16 sq. Ce dernier dit : « Si tu veux être complet » (τέλειος). Le sens est le même. On a eu tort de traduire : *parfait*.

(2) *Matt.*, xx, 16 et xxii, 14.

(3) *Ibid.*, iii, 3, citant *Esaie*, XL, 3.

précédait *Celui qui devait venir* (1). Telle fut la source des légendes recueillies dans le troisième Évangile, qui ajoutèrent à ce rapport principal d'autres liens mystiques entre Jean et Jésus. On peut seulement regarder comme vraisemblable que Jésus, au commencement de sa carrière, suivit Jean et reçut le baptême de Jean, soit avant que sa conviction propre se fût formée, soit parce qu'il jugea cette initiation bonne et convenable pour le rattachement de sa mission au prophétisme. Jean était le dernier prophète, venu après une longue interruption de ces manifestations spontanées de la foi dans l'avenir social et religieux de l'humanité. Il n'est pas vraisemblable que les premiers chrétiens, s'il n'eût pas existé un fondement réel de l'attache première de Jésus au joannisme par le *baptême dans l'eau,* eussent imaginé ce trait qui établissait une subordination du Messie au précurseur, et qui avait l'inconvénient, vivement ressenti plus tard, et matière de discussions pénibles, de faire croire que le Christ s'était trouvé dans le cas de faire pénitence et de recevoir l'absolution de ses péchés. La légende, en acceptant le fait, s'est chargée de lever la difficulté, autant que possible, par des déclarations de subalternité prêtées à Jean, et surtout par le miracle de l'Esprit de Dieu descendu du ciel sous la forme d'une colombe, et d'une voix céleste, disant : « Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui je me suis complu. »

Les synoptiques mettent dans la bouche de Jean, prêchant au désert, l'annonce de la venue prochaine d'un plus digne et plus puissant que lui, qui ne baptisera pas, comme lui, *dans l'eau,* mais *dans l'esprit saint et le feu.* Celui-là doit faire la grande séparation de ceux qui méritent de recevoir l'esprit. et de ceux qui sont destinés au feu, comme des arbres qui ne produisent pas de bons fruits. Il se mêle à ce discours des menaces contre les Juifs : ils se prévalent de leur qualité de fils d'Abraham, mais Dieu, si cela lui plaît, en fera, des fils d'Abraham, avec les pierres qui sont là. Luc ajoute des promesses d'un caractère égalitaire et socialiste, selon sa tendance accoutumée, et le quatrième Évangile la déclaration de Jean à la vue de Jésus se dirigeant vers lui : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (2). Tous ces traits étant

(1) Voyez surtout *Matt.*, XI, 14 et XVI, 14.

(2) *Matt.*, III et passages parallèles dans *Marc*, I et *Luc*, III. — *Jean*, I 19-34.

écrits après la formation de la légende sur les rapports du précurseur au Messie, il n'en faut garder que ceux qui s'accordent avec l'idée que les Juifs se faisaient, avant Jésus, de ce que devait être la fonction du Christ. Rien dans les récits relatifs à la mission de Jésus, chez les synoptiques, n'indique une adhésion que Jean, avant son emprisonnement, aurait donnée à la qualité messianique d'un homme qu'il avait baptisé(1). Et, après son emprisonnement, au lieu de lui transmettre ses disciples, il en envoie quelques-uns lui demander si c'est lui *qui doit venir* (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος), ou s'il faut *en attendre un autre* (ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν). Le doute est donc clairement exprimé. Et que répond Jésus? Il rappelle ses œuvres, puis il reconnaît que Jean est le plus grand des prophètes, plus même qu'un prophète; il est cet Élie qui doit venir; mais, malgré tout, « le plus petit dans le Royaume des Cieux est plus grand que lui (2) ». Ceci doit nous apprendre que l'enseignement de Jésus, annonçant ce Royaume des Cieux, visait quelque chose de tout différent de l'objet de la prédication de Jean. Le précurseur ne fit guère que *préparer les voies* matériellement, en agitant le peuple, en donnant plus de vie à l'attente du Messie, mais son école, qui se prolongea encore quelque temps après sa mort et après celle de Jésus, et ne manqua pas d'importance, au rapport de l'historien Joseph, demeura indépendante du mouvement chrétien. Quelques traits suffiront pour nous montrer l'écart.

Jean prêchait *la pénitence*, et sa vie était celle des ascètes, imitée de certains des anciens prophètes, qui avaient vécu *au désert*, non pas sans doute à la manière des Sramanas de l'Inde, mais en réduisant les besoins de la vie matérielle au minimum. En opposition avec cette ancienne école, Jésus ne s'occupe du jeûne, des macérations, même de la prière, habituellement, que pour reprocher aux pharisiens l'étalage qu'ils font de leur piété. La prière qu'il enseigne à ses disciples est brève autant que sublime, et ne se prête pas à demander à

(1) Il en est autrement chez le quatrième évangéliste, qui a senti la difficulté et voulu combler la lacune. Les disciples de Jean, qui continue à baptiser, lui expriment leur étonnement (*Jean* III, 22-29) de ce que Jésus son ancien disciple, s'est mis à baptiser, lui aussi, et que tout le monde y va. Le baptiseur explique en des termes mystiques, du style habituel de cet évangéliste, que celui-là est le Messie, et qu'il faut *qu'il croisse*, tandis que lui, Jean, *doit diminuer*. Mais lui-même, alors, que ne suit-il le Christ?

(2) *Matt.*, XI, 2 sq.; *Luc*, VII, 24 sq. Le premier seul mentionne que Jean était en prison.

Dieu des faveurs personnelles. Le sacrifice qu'il leur demande est tout entier pour l'amour de Dieu et du prochain, il s'étend jusqu'au don de la vie, mais n'a rien à faire avec les petites privations, avec les pratiques de mortification plus ou moins bénignes, pas plus qu'avec les sacrifices de propitiation qui se font au temple et dont les Évangiles ne parlent pas beaucoup. Ceux qui suivent le Christ doivent être prêts à *porter leur croix* comme il portera la sienne, mais rien ne les oblige à s'imposer l'inutile privation des biens naturels de la vie. « A qui comparerai-je cette génération? » dit Jésus dans un passage d'une humeur caractéristique; « à des enfants, sur la place, qui s'interpellent : Nous vous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé; nous avons pleuré, et vous ne vous êtes pas frappé la poitrine. Jean est venu, qui ne mange pas, qui ne boit pas; ils disent qu'il est possédé du démon. Le Fils de l'Homme est venu, mangeant et buvant, et ils disent ; Voilà un homme, un mangeur et un buveur, ami des péagers et des gens de mauvaise vie. — Mais la sagesse est justifiée par les œuvres qu'elle enfante (ἀπὸ τῶν τέκνων ἔργων) (1). » Les œuvres, selon l'esprit de tout l'Évangile, c'est la préparation de la génération présente au *jugement* et à l'ordre futur des choses, en vivant dans le monde, en travaillant à ramener au bien les égarés, à la santé les malades et les faibles, à la foi et à l'espérance du *Règne de Dieu* tous les hommes de bonne volonté.

Jean ne se proposait rien de semblable. C'était, selon Joseph (2), un homme d'une piété singulière, qui exhortait les Juifs à la vertu, à la justice, et à *s'unir par un baptême,* pour embrasser ensuite un genre de vie agréable à Dieu non seulement par l'abstention du péché, mais en joignant la pureté du corps à celle de l'âme. Ces traits nous désignent la tendance à l'établissement d'une communauté séparée du peuple, comme celles des Esseniens, plutôt que l'initiation d'un apostolat tel que celui des premiers chrétiens. Il paraît aussi que la prédication très hardie de Jean prenait à l'occasion un caractère politique, quoique nous ne sachions pas si c'est d'un Messie temporel qu'il annonçait l'approche. Joseph nous apprend qu'Hérode le fit arrêter à cause de sa grande popularité et parce qu'il craignait qu'il n'excitât une sédition.

(1) *Matt.*, XI, 16-19.
(2) *Antiquités judaïques*, XVIII, 7.

L'institution du baptême appelle quelques remarques. Elle appartient positivement à Jean, non à Jésus. Le baptême de Jean (τὸ βάπτισμα Ἰωάννου) était encore administré dans une ville de l'Asie Mineure, du temps des missions apostoliques de Paul, à des personnes qui ne savaient pas qu'il y eût telle chose qu'un Esprit Saint (οὐδὲ εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν). Les apôtres les baptisaient, en ce cas, au nom du Seigneur Jésus ; Paul leur imposait les mains, *et l'Esprit-Saint venait sur eux*, et ils *parlaient en langues, et ils prophétisaient* (1). C'est que Jésus n'avait pas baptisé; les apôtres, de son vivant, n'avaient ni donné ni reçu le baptême. Les synoptiques ne mentionnent rien de pareil, ce qui serait inexplicable, s'ils l'avaient fait. Les passages qui terminent le premier et le second, et dans lesquels Jésus, *au moment de monter au ciel*, donne mission à ses apôtres de prêcher et de baptiser les nations, sont trop mêlés à ce miracle de l'Ascension pour être d'aucun usage ici. Le premier Evangile va jusqu'à parler du baptême « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », interpolation manifeste. Seul, le quatrième, en passant, dit que Jésus baptisait, comme Jean, et, un peu plus loin, que ce n'était pas lui qui baptisait, mais ses disciples, et qu'il y venait plus de monde qu'au baptême de Jean (2). On ne voit pas comment on accorderait ce fait avec le silence des synoptiques, encore moins avec les actes de rémission des péchés, que ces évangélistes rapportent comme accomplis par la vertu propre du Fils de l'Homme, sans recours à aucun symbolisme, en récompense de la foi témoignée par le sujet (3). Après la mort de Jésus, le baptême, quoique usité, n'est nullement le point principal visé dans la conversion, ni la cause supposée des dons de l'Esprit aux convertis ; mais son importance s'accroît rapidement, en tant que symbole de la rémission des péchés. On est encore loin de songer que cela pourrait avoir un sens, de baptiser des enfants. L'entrée du pécheur dans une vie nouvelle par l'initiation comporte seulement l'assurance religieuse donnée par l'apôtre à l'initié que, s'il est repentant, ses péchés antérieurs ne lui seront pas comptés devant Dieu. Peu à peu la superstition de l'*opus operatum* a corrompu, là comme

(1) *Actes des apôtres*, XVIII, 24 sq.; XIX, 1-7.

(2) *Jean*, III, 22 et IV, 1-2.

(3) *Matt.*, IX, 2; *Marc*, II, 5; *Luc*, V, 20; VII, 47-48.

ailleurs, le sentiment originaire et pur, et donné au *sacrement* la signification d'une œuvre de magie spirituelle.

Cette transformation de l'idée de l'efficacité du baptême fut accompagnée d'une autre, sur le caractère du péché à effacer. La rémission des péchés, dans le baptême de Jean, ne s'appliquait certainement qu'à des fautes personnelles entraînant la responsabilité propre de la personne à qui elle était accordée ; et il n'y a pas un mot, que nous sachions, soit dans les synoptiques, soit même dans le Nouveau Testament tout entier, qui donne à penser que Jésus ou les chrétiens des temps apostoliques aient jamais rien compris, dans la vertu du baptême, qui s'appliquât à l'effacement, chez l'individu, des effets d'une souillure commune et solidaire de l'espèce humaine. L'apôtre Paul est l'auteur de la doctrine du péché *originel*, qui, selon sa manière de l'entendre, serait mieux nommé *naturel;* mais lui-même ne l'a point mise en rapport avec le baptême. Jésus, en donnant à ses disciples et à ses auditeurs les règles de la conduite morale, dans l'attente du jugement, s'est exprimé constamment comme s'il dépendait de chacun d'en reconnaître la vérité et de s'y conformer. Il n'a point paru croire que les dons de la saine intelligence et de la foi pussent trouver un empêchement dans les dispositions natives, héréditaires, nécessaires des hommes. S'il a cru quelque chose d'équivalent, au moins pour une partie considérable d'entre eux, — et il ne pouvait certainement regarder comme des agents entièrement libres de bien penser et d'agir bien, ceux qu'il voyait acharnés à le conduire au supplice, — tout indique qu'il envisageait le principe du mal dans l'existence originelle d'un esprit méchant personnifié : Satan, Belzebuth, *le diable* (1), et des *démons*. Mais, arrivés là, nous n'avons nul moyen de pousser plus loin l'enquête, et surtout d'approfondir métaphysiquement cette pensée dualiste. Elle

(1) Les anciens noms ont fini par s'identifier, tels qu'on les trouve réunis dans un verset de l'Apocalypse (xx, 2) : « Le Dragon, l'antique Serpent, qui est Satan, qui est le Diable ». Paul parle plusieurs fois du *diable* et de ses embûches. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* (II, 14) le désigne comme celui qui a l' « Empire de la mort ». Le quatrième Évangile, dans un discours prêté à Jésus, appelle ses adversaires juifs « fils du *diable* » de celui qui fut homicide et menteur dès le commencement (VIII, 44). Ailleurs (XIII, 2) il donne la trahison de l'Iscariote comme inspirée par le *diable*. Jésus, dans les synoptiques, fait usage de la figure du *diable* dans plusieurs paraboles. Dans l'une, il est question du « feu éternel préparé par *le diable et ses anges* » (*Matt.*, xxv, 41). Enfin, c'est le *diable* que les synoptiques font figurer dans la légende de la tentation de Jésus.

se montre partout dans les Evangiles, et cela dans les dires de Jésus comme dans ceux de ses opposants, et non pas seulement dans les paraboles et dans la pratique des exorcismes. Toutefois, si la question d'origine est obscure, celle de la fin ne l'est point, et l'idée de la défaite définitive du principe du mal a toujours été liée à celles de la parousie et du jugement.

IX

La morale de Jésus nous apparaît sous un jour où l'on n'aurait jamais pu manquer de l'envisager, si l'on avait tenu compte de ces deux points très certains de sa foi et de sa prédication : la proximité du dernier jour et du jugement universel, le sacrifice imminent du Fils de l'Homme, que ses disciples devaient imiter, s'ils voulaient l'accompagner dans sa gloire, après sa parousie, quand il reprendrait sa place auprès du Père. Il a fallu qu'on détournât les yeux du fait capital de l'annonce de l'Evangile, pour considérer Jésus comme un législateur. C'est un énorme contresens. Comment le législateur de bon sens aurait-il tablé sur le pouvoir moral de l'homme, dans les circonstances ordinaires de la vie et de la société, pour se mettre au-dessus des mobiles de la passion et de l'intérêt ? Comment n'aurait-il pas aperçu la contradiction interne d'un plan des relations humaines qui, au sein d'un monde formé de deux classes d'hommes, à son propre point de vue : les méchants et les bons, les persécuteurs et les persécutés, donnerait pour règle l'impunité des uns, la soumission volontaire des autres ? Ce serait la négation de toute loi et de toute justice, si ce n'était qu'au lieu de servir à une société qui doit durer, les préceptes sont destinés à opérer la sélection finale des élus dans une société qui va mourir. On est à la veille d'un événement plus terrible que le déluge de Noë, qui n'a pas corrigé les hommes, et d'une épreuve plus décisive que celle de l'observation de la loi de Moïse, qu'ils ont corrompue. Les nations périssent et se décomposent, Dieu abandonne la postérité d'Abraham. Encore un peu de temps et les fondements de la nature seront renversés. L'arche de la catastrophe prochaine est le sacrifice. Le sacrifice décidera de ce qui peut encore être sauvé des membres d'une humanité soumise au dernier et souverain triage.

D'autres doctrines de morale n'ont enseigné que le devoir,

sans toutefois méconnaître le droit, au point de placer la perfection dans la non-résistance au mal. Une seule est allée jusque-là, mais avec de telles différences sur d'autres points non moins essentiels, par rapport à la morale de Jésus, que leur comparaison est presque impossible, hormis pour les opposer. Le pessimisme bouddhiste s'applique à la vie, au principe même de la vie, et l'extinction de ce principe est l'objet des préceptes du Bouddha ; mais le pessimisme de Jésus est un jugement qui s'applique seulement au monde, à l'injustice du monde, et la vie éternelle est son but et son espérance ; c'est pour elle, c'est pour la Vie, non pour le *nirvana*, que le sacrifice est un *véhicule*, si l'on nous permet les termes bouddhiques. Le premier et dernier mot de la morale du Bouddha est la pure *pitié*, sans distinction de bons et de méchants, de bourreaux et de victimes : toute distinction, en effet, s'efface, pour cette doctrine, en présence de la *vraie connaissance*, qui est celle de la douleur universelle, de l'illusion universelle, et, métaphysiquement, de l'*indifférence* universelle, aux yeux du sage. Mais le point de vue moral de Jésus est inséparable de la distinction du bien et du mal, des agents de l'un et des agents de l'autre, de la condamnation de ceux-ci, et de la félicité promise à ceux-là. Enfin l'Evangile est tout pénétré du sentiment de la bonté des relations naturelles et des plaisirs sensibles des hommes, au sein d'une société normale, tandis que la prédication bouddhiste pousse le mondain converti à fuir dans la solitude pour y chercher dans les exercices ascétiques l'anéantissement du désir, source de la douleur. En somme, l'esprit de Jésus est optimiste quant à la pensée du monde parfait qui doit être et qui sera. L'abnégation en celui-ci n'est réclamée des disciples que pour conquérir cet autre, qui est le Royaume des Cieux, le monde céleste. Ne serait-ce pas le sens d'un passage énigmatique du premier Evangile? « Anciennement, dit Jésus, c'était la Loi et les Prophètes »; — « Depuis Jean et à présent, le Royaume des Cieux se prend par violence; ce sont les violents qui le ravissent (βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν) » (1), les violents, c'est-à-dire les excessifs, qui opposent la violence du sacrifice (vio-

(1) *Matt.*, XI, 12-13. — *Luc* (XVI, 16) n'a évidemment pas compris, quel qu'en soit d'ailleurs le vrai sens, ces mots qu'il a défigurés et mis hors de place, au hasard. Mais il aurait rencontré juste, selon mon hypothèse, en intervertissant, comme je le fais dans ma citation, l'ordre de ces deux idées, dans Matthieu : *ce qui est maintenant* et *ce qui était avant*.

lence faite à la nature) à la force brutale des méchants, qui rend le sacrifice nécessaire. Auparavant on semblait se sauver à meilleur compte.

Les *béatitudes*, dont l'exposition forme le début du *Discours sur la montagne*, mettent en évidence l'opposition des deux mondes ; elles affirment le bonheur des malheureux actuels. qui acceptent la douleur : des pauvres en esprit, qui renoncent aux ambitions de la richesse, de la domination et du savoir ; des hommes doux, auxquels est assurée la possession de la terre (de la *terre promise :* image traditionnelle des espérances idéales) ; de ceux qui pleurent, de ceux qui ont faim et soif de la justice, des miséricordieux, des cœurs purs, des pacifiques. Ils obtiendront tous ce qu'ils désirent. Et heureux les persécutés pour la justice ; ils ont leur salaire amassé dans le ciel.

Ce qui est dit ensuite du sel de la terre, et de la lumière qui ne doit pas être tenue sous le boisseau est la recommandation de propager la vérité divine par la parole et par l'exemple.

Ce qui est entendu par l'*accomplissement* en parlant de la Loi et des Prophètes, nous l'avons dit plus haut, mais peut-être faut-il y voir, à cet endroit, la transformation dont le jour est venu, de la règle de justice et de talion en un précepte de charité pure et de supportance de l'injure. Il est vrai que le texte (1) ajoute une déclaration, portant que le ciel et la terre passeront avant qu'un iota s'échappe de la Loi, et que celui qui aura violé le moindre de ses commandements et enseigné les hommes en ce sens, *s'appellera le plus petit dans le Royaume des Cieux;* mais, si ce n'était pas là une interpolation due à la politique ou à la timidité d'un judéo-chrétien (on en citerait difficilement de plus manifestes), ce serait un contre-sens extraordinaire, par rapport au discours tout entier, qui se poursuit dans l'opposition formelle de la morale nouvelle aux anciens commandements : *On vous a dit autrefois... Maintenant je vous dis...*

L'opposition se montre d'abord dans ce qu'un théoricien moraliste appellerait la confusion du droit et de la morale, et qui est le signe indubitable des prescriptions auxquelles on ne saurait prêter un caractère législatif : assimilation des sen-

(1) *Matt.*, v, 18-19. — *Luc* recueille la déclaration, bien que formellement opposée à l'esprit de son Evangile. Il la place sans raison à côté du mot humoristique sur la conquête du ciel (xvi, 17).

timents de haine et des paroles injurieuses aux actes coupables réellement perpétrés, de l'adultère en pensée à l'adultère de fait. Le jugement des uns ne différera pas du jugement des autres. « Soyez accomplis comme votre père céleste est accompli, » ce précepte, qui paraît excessif, n'exige de l'homme, au fond, rien de plus que l'adéquation constante, invariable de la pureté de la pensée aux actions en perspective. La défense de jurer, de s'irriter, de poser devant le monde, de faire étalage public de la prière et des bonnes actions, se rapportent au même ordre de préceptes, parce que la sincérité doit être absolue, exclure toute amour-propre, et parce que nous ne devons pas avoir égard à ce que pensent de nous les hommes, qui ne sont pas nos juges. Encore ici, la morale nous place hors de la société, chacun est seul devant Dieu.

Cette élévation du cœur et cette abstraction des circonstances vulgaires ont pour résultat de faire atteindre à la prière, telle que Jésus la recommande, un degré de généralité philosophique qui exclut l'espérance, commune dans les religions, de faire intervenir Dieu, par des actions particulières exercées sur la nature, à l'effet de satisfaire les désirs des personnes, et plus spécialement de celles qui lui rendent le plus d'hommages. Il n'y a rien de cela dans l'invocation : « Notre père, toi qui es dans les Cieux. » Cette prière demande, pour le monde, que la volonté de Dieu y soit faite, et que son règne arrive, son règne, c'est-à-dire le bien universel, fin de sa providence ; pour les hommes, elle demande à Dieu le pain de chaque jour, qui soutient l'existence (ἐπιούσιον σήμερον) ; puis la justice, c'est-à-dire qu'au jour du jugement, ils ne soient pas traités plus rigoureusement qu'ils n'auront eux-mêmes traité le prochain ; enfin la miséricorde, en ce que les tentations leur soient épargnées et que Dieu les sauve du Méchant (ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). Ce dernier trait se rapporte certainement à la protection divine contre les inspirations de Satan.

Cette justice dont la prière reconnaît à Dieu la fonction et le droit, pour ainsi parler, la morale du sacrifice demande aux disciples de Jésus d'en abdiquer l'exercice vis-à-vis de leurs semblables, et c'est là surtout que se montre l'inadaptation de cette morale à une société qui veut vivre, sa convenance exclusive à des temps d'épreuve et d'attente, à la veille du jugement dernier. Le précepte : « Ne jugez pas afin de n'être point jugés, » si l'on tient compte de la sentence

voisine sur la paille et la poutre, et de l'objurgation : « Hypocrite, ôte d'abord la poutre de ton œil, et tu verras ensuite à ôter la paille de l'œil de ton frère, » revient à la négation d'une réelle aptitude morale de l'homme à rendre de justes jugements; mais cela, qui est vrai dans l'absolu moral, est ici la condamnation des arrêts de justice et de la contrainte légale, condition de tout ordre social. De même les préceptes de quiétude et de confiance dans la Providence, tels que le premier Evangile les formule dans le *Discours de la montagne* et que les reproduit le troisième, sont visiblement inapplicables à un ordre de choses où le travail et l'économie sont nécessaires pour élever et entretenir les générations successives. L'homme, sous ce rapport comme sous les précédents, est placé seul à seul devant Dieu, qui pourvoiera à tout en attendant le grand jour. Qu'il évite donc la poursuite inquiète de la nourriture et du vêtement. Dieu fournira ce qu'il faut à ses enfants, comme il fait aux oiseaux du ciel, qui ne sèment pas, et ne moissonnent pas, et n'amassent pas dans des greniers; et aux lis des champs, qui ne travaillent ni ne filent, et qui sont mieux habillés que Salomon dans sa gloire. « Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice; tout le reste vous sera donné par surcroît; et ne vous préoccupez pas du lendemain, le lendemain s'occupera de lui-même. A chaque jour suffit son mal (ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς). »

Tout cela cependant suppose un milieu social où le disciple de Jésus trouve sa subsistance. Mais voyons le cas du monde hostile et des injures reçues. Prenons les préceptes les plus généraux, et voyons quelle solution ils donnent au problème de la conduite. Celui-ci peut paraître enfermer la règle suprême : « Toutes les choses que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-les pour eux ; » c'est là, dit Jésus, *toute la Loi et les Prophètes*. Il faut évidemment supposer à la pensée ainsi rendue un complément que la logique réclame : *Et ne faites rien à autrui de ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous-même*. Alors seulement le précepte répondra clairement à la question : *Comment devons-nous réagir contre le mal ?* et la réponse sera : *En ne faisant jamais du mal à ceux qui nous en font*, et cela dans quelque cas et pour quelque raison que ce puisse être ; car il est de fait que, tout en faisant du mal, nous ne voulons jamais qu'on nous en fasse.

En se rendant compte de cette conséquence, on préférera sans doute à la formule précédente cette autre formule évangélique, qui est parfaitement belle, et irréprochable : « Vous savez qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, souhaitez du bien à ceux qui vous persécutent. » Mais cette doctrine n'est pas exlusivement chrétienne, elle est platonicienne aussi, elle est passée du platonisme dans toute la haute philosophie morale fondée sur la raison, et jusque dans les doctrines utilitaires. Elle est inséparable de l'amour du bien et de l'amour des hommes. Elle nous défend de *haïr notre prochain*, même criminel, coupable envers nous ou envers nos semblables et amis ; elle nous commande même de l'*aimer*, c'est-à-dire de lui souhaiter et de lui faire tout le *bien possible*, mais elle ne défend pas, et la raison veut, l'ordre social, le maintien même de la société exigent qu'il soit *puni*. Or la punition est, en un sens, un mal rendu pour un mal, mais, en un sens supérieur, un bien. C'est l'action publique qui doit l'infliger, et, là où l'action publique ne peut intervenir, il est *juste* que la défense personnelle y pourvoie, autant qu'elle en est matériellement capable. Ainsi le précepte de l'amour du prochain subsiste dans sa force et dans toute son étendue rationnelle, sans que l'amour supprime la justice. Mais nulle réserve inspirée par le besoin de justice n'apparaît dans le *commandement nouveau* de Jésus.

Le précepte évangélique, après ces mots : « Souhaitez du bien à ceux qui vous persécutent, » ajoute : « Afin que vous soyez les fils de votre Père qui est dans le ciel, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et pleuvoir sur les justes et les injustes. » Il y a deux grands motifs de s'arrêter à cette réflexion devenue banale, mais qui ne pouvait être que profonde dans la bouche de Jésus : l'un, c'est qu'elle est diamétralement opposée à la croyance des juifs de tout temps et jusqu'à lui ; car c'était l'universel enseignement dogmatique, en vain démenti par l'expérience journalière : que les biens et les maux de la vie étaient répartis par Jéhovah en raison des mérites ou des méfaits des personnes ou de leurs ascendants. L'autre motif est que Jésus, en demandant à ses disciples d'imiter la tolérance du Père touchant la présence des méchants en ce monde, leur commandait de la subir et de tout remettre à son jugement, dont le jour était proche. Le sacri-

fice devait être pour eux l'unique loi jusqu'à ce moment. L'injustice qu'ils subiraient *sans résistance* serait récompensée dans le ciel. *En perdant la vie ils la gagneraient.* Ne pouvant donc trouver dans l'Évangile aucun texte contraire, et qui autorise le recours à la force contre la force, ou l'emploi d'une contrainte quelconque et l'appui cherché dans la loi civile et les pouvoirs sociaux pour obtenir justice, nous ne pouvons que prendre à la lettre la plus extrême des exigences de la morale de Jésus, celle qui interdit la défense personnelle : « Vous savez qu'on vous a dit : Œil pour œil et dent pour dent; moi, je vous dis de ne pas résister au mal (ou au méchant). Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui la gauche. » Cette dernière phrase et les exemples semblables des phrases suivantes donnent à la pensée une forme humoristique et paradoxale; ce n'est pas à cela qu'il faut s'arrêter; mais le précepte reçoit sa forme abstraite, simple et absolue dans ces quatre mots : *Ne pas résister au mal* (μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ) (1).

Pour éviter de se rendre à l'interprétation claire et naturelle de ce commandement, on a coutume de recourir à la distinction du *précepte* et du *conseil*, mais nous ne trouvons rien qui ressemble à une telle distinction dans les Évangiles, et, sans parler de la lettre, qui est formelle, c'est un contresens vis-à-vis de l'esprit qui partout y respire, d'imaginer que Jésus a admis l'existence de deux chemins pour aller à la porte du ciel, l'un plus facile que l'autre, et soigneusement entretenu pour la commodité de ceux qui veulent être sauvés à peu de frais. Il parle bien d'une porte étroite et d'une voie large, mais celle-ci « mène à la perdition ».

On allègue aussi l'*exagération orientale*, on imagine que Jésus a dit *le plus* pour faire entendre *le moins* et pour obtenir quoi? ce que, dans ce cas, il n'aurait pas expliqué. C'est supposer, comme Tolstoï le fait observer très justement, que Jésus *n'a pas voulu dire ce qu'il a dit!* Car *il l'a dit*, très certainement. L'erreur de Tolstoï à ce sujet n'est pas d'avoir compris que Jésus défendait de juger et de résister au mal. Où il se trompe lamentablement, c'est quand il entend conserver les préceptes en supprimant le Royaume de Dieu, qui est leur but unique, et la parousie prochaine du Seigneur,

(1) Pour tous les passages visés du *Discours de la montagne*, nous avons supprimé les indications de lieux, faciles à trouver dans *Matt.*, V-VII.

qui les justifiait de n'être point *des règles pratiques*. Tolstoï les destine à servir de règle à la société humaine et terrestre. Ce serait une société dans laquelle les uns violeraient la justice, et les autres ne la réclameraient pas. C'est celle que le pessimisme bouddhiste a eu en vue, mais pour conseiller aux siens de la fuir. Puisque Tolstoï rejetait la résurrection ou l'immortalité, il aurait été, ce me semble, plus naturel qu'il allât au bouddhisme qu'à un christianisme sans le Christ, d'autant plus que, n'ayant pas à craindre les transmigrations, le nirvana se serait pour lui confondu avec la mort naturelle. Grande simplification. Mais son étonnant optimisme, sa confiance dans la vertu d'absolue charité des hommes, une fois informés de leurs devoirs et libres de toutes chaînes, lui a fait prendre pour des règles susceptibles d'une application générale, et propres à tenir lieu de toute législation civile ou pénale, les commandements que Jésus croyait apporter au nom du Père, pour servir d'épreuve, durant une courte période d'attente, à ceux qui seraient dignes d'entrer avec lui dans le Royaume des Cieux.

On oublie toujours le point capital : la condamnation du monde et la prophétie de sa fin, et l'on apprécie la morale de Jésus d'après ce faux postulat : que son auteur la proposait pour régir ce monde condamné, et devenir le réel principe pratique de la conduite des princes et des sujets, les uns aussi indignes de commander que les autres sont incapables d'obéir sans contrainte. Ceux des chrétiens qui, dans la fausse position créée par la durée du monde, ont interprété, moines ou cénobites, la doctrine du Christ dans le sens de l'ascétisme, ne se sont pas fait cette illusion, mais ils sont tombés dans d'autres méprises graves, également contraires à l'esprit de Jésus. Quant au christianisme temporel, fondé par les évêques, son histoire, en ce qui concerne la morale, n'est qu'une suite d'efforts pour accommoder la morale de sacrifice et de charité absolue aux inévitables conditions de ce monde de justice commutative et d'antagonisme d'intérêts. Mais l'anomalie de théorie, avec ses contradictions fatales, est ici la moindre des erreurs, quand on songe que la pratique de ce christianisme perverti, visant au gouvernement des hommes, s'est résumée dans l'abominable contresens de faire régner la loi d'amour par la contrainte, et de sauvegarder la foi par les supplices.

X

La pensée est-elle venue à Jésus, dans son agonie de Gethsémané, que peut-être la fin du monde n'était pas si proche qu'il l'avait prêchée, et que son retour de Messie triomphant « sur les nuées du ciel » pouvait n'être pas dans les vues de Dieu? A-t-il craint que son sacrifice fût inutile pour les véritables fins assignées au monde? Il n'a pas dû songer que cette croix dont il avait la vision lugubre deviendrait pour des siècles et des siècles l'image consacrée, le symbole de la méchanceté des hommes, et d'une sainteté qui leur est inaccessible; qu'elle serait, dans le cours des âges, la consolation de multitudes d'affligés et d'opprimés, au milieu des guerres indéfiniment prolongés des nations, et des prédications contradictoires des faux prophètes, et de l'imposture systématique des antichrists parés du nom de ses apôtres. Les vues de Jésus concernaient certainement un avenir prochain. Sentant son arrestation imminente, sa condamnation assurée, mais croyant en son retour à la vie, qu'il faisait dépendre de sa préexistence en tant que Messie, il devait, en ce cruel moment, et comme celui qui après tout n'a pour lui que sa foi, éprouver le besoin d'une confirmation extérieure. Etait-il bien le Fils de Dieu, le premier-né de la création, lui qui, dénué de tout secours terrestre, sans même un seul disciple qui fût capable, en cette veillée dernière, de partager sa foi dans le sacrifice et sa mortelle angoisse, — « mon âme est triste jusqu'à la mort », — n'obtenait pas le plus léger signe du ciel pour le confirmer dans sa mission? Le dernier mot de Jésus sur la croix, d'après le plus autorisé des synoptiques (1), a rendu le même sentiment qui a dû, sans l'ébranler, accompagner sa ferme résolution, au cours de ses interrogatoires et de son supplice.

(1) *Matt.*, XXVII, 46 et *Marc*, XV, 34. — Ce mot : « Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné? » est comme on sait la citation du premier verset d'un psaume (Ps. XXII), qui, au temps de Jésus, passait pour messianique, et auquel la légende a emprunté plusieurs des traits de détail de la passion. On peut l'admettre (ce mot) comme authentique, par la raison même qu'on a de rejeter celui que Luc a jugé bon d'y substituer : « Père, je remets mon esprit entre tes mains (*Luc*, XXIII, 46). Ce dernier se rattache à la supposition, qui s'offrait aisément, sur l'état d'esprit d'une victime résignée. L'autre, plus difficile à inventer, est conforme à la nature.

Il n'y a pas à nier que l'idée de l'expiation par offrande de victimes, et celle de la subtitution d'une victime, volontaire ou non, à celle qui conviendrait, n'appartiennent à la haute antiquité. Il est également certain que la croyance à la solidarité et à la responsabilité commune des membres d'une famille, ou de ceux d'une nation, était une erreur morale très répandue (nous parlons ici de l'imputation, non des fatalités physiques). La figure du Messie souffrant a donc pu emprunter des traits à ces idées anciennes, avant Jésus, comme elle a fait après lui, et peut-être est-ce en partie le sens de quelques traits obscurs du portrait du *serviteur de Dieu* dans le second Esaïe (1). Il peut donc sembler *possible*, *a priori*, que Jésus eût partagé cette manière de voir sur le sens et la vertu de son sacrifice. Seulement, cela n'est point. Les deux idées caractéristiques seraient ici, d'une part, l'unité et la communauté de l'espèce humaine dans le péché ; de l'autre, la peine subie par une victime substituée, et celle-ci serait le Fils de l'Homme, l'homme prototype et idéal, admis à donner satisfaction à la justice divine. On ne trouve rien de pareil dans les synoptiques, non plus que dans le quatrième Evangile. Partout, il y est question des péchés, en tant que personnels à ceux auxquels ils sont ou reprochés, ou remis à cause de leur foi, et il n'y est dit nulle part qu'un péché plus universel, inhérent à son sang, un péché autre que ses propres actes d'infidélité, pèse sur le peuple qui, ayant tué ses prophètes, se prépare maintenant à crucifier le Christ, et que c'est ce péché-là que le Christ vient prendre sur lui et expier. Il serait d'une invraisemblance choquante que Jésus eût gardé le silence sur ce qu'il aurait regardé comme l'objet essentiel de sa mission, ou que, l'ayant déclaré, il ne s'en fût rien transmis par la voie des traditions recueillies dans les quatre évangiles, et cela quand les évangélistes écrivaient à l'époque même où commençait la formation du dogme de la rédemption selon l'Eglise.

Les termes évangéliques de la fonction du Messie par rapport au péché sont, en premier lieu, ce mot même de *rédemption*, puis celui de *sauver*, pris au figuré, et enfin ceux de *donner sa vie*, ou *son sang*, *pour la rémission des péchés*.

Le mot *rédemption* est loin d'abonder dans les Evangiles ; mais il se rencontre dans un passage caractéristique : « Le Fils

(1) Voyez ci-dessus, p. 30.

de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie pour le rachat de beaucoup (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) (1). Le terme propre exprimant le rachat ou la rançon du prisonnier ou de l'esclave, dans la langue grecque (λύτρον), comprend deux idées, l'une essentielle, la libération, l'autre accessoire, le prix payé. Elles étaient si bien liées par les mœurs, que le mot français *rançon* vient du latin *redemptionem*, et que *rédemption* n'est que son doublet classique. Mais au surplus, elles admettent ici l'une et l'autre une interprétation parfaitement naturelle. Il y a un prix payé, et qui est la vie, comme l'exige la notion du Messie-victime, et il y a des hommes rachetés, rachetés du péché, rachetés de la mort éternelle, qui est la conséquence du péché, rachetés *par le sacrifice* : à savoir par leur sacrifice propre, s'ils s'unissent au sacrifice du Christ (dans le sens que l'apôtre Paul devait expliquer si admirablement), s'ils ont la foi dans le Christ crucifié, s'ils consentent à *perdre leur vie* pour *gagner la Vie*, comme nous l'avons expliqué plus haut. Rien de cela ne se rapporte à un péché commun et solidaire, rien à l'idée d'une substitution de victime, excepté le fait que le Christ a souffert, sans la mériter, la peine encourue par d'autres. Les mots λύτρωσις, ἀπολύτρωσις s'appliquent ailleurs à des idées générales de délivrance par l'œuvre du Messie, sans aucun rapport à sa qualité de victime (2).

L'idée de salut est immédiatement rattachée à celle de rédemption, en ce même sens de libération de l'esclavage du péché, et d'affranchissement de ses conséquences. « Le Fils de l'Homme est venu sauver le peuple de ses péchés », « sauver ce qui avait péri » (3). Il s'agit des *petits*, des humbles, des pécheurs, hommes de bonne volonté, que les docteurs de la loi méprisent et pour lesquels ils ne peuvent rien. C'est surtout à eux que Jésus annonce le salut par la foi et le sacrifice ; et c'est si bien à des particuliers, non à l'humanité en corps qu'il le destine, qu'il restreint quelquefois plus ou moins formellement sa mission « aux brebis qui ont péri de la maison d'Israël », quoique sans vouloir le refuser à la foi des autres si elle vient à lui (4). Enfin la rémission des péchés,

(1) *Matt.*, xx, 28; *Marc*, x, 45.
(2) *Luc*, I, 68; II, 38; XXI, 28.
(3) *Matt.*, I, 21; XVIII, 11; *Luc*, XIX, 10.
(4) *Matt.*, XV, 24 et X, 6.

acte souverain dont le Christ s'attribue le droit (1) nous met également en présence de l'idée simple du péché et du salut comme essentiellement personnels.

Les termes de l'institution de l'eucharistie par Jésus n'enferment rien de contraire aux explications précédentes. Les variantes des différents textes que nous en avons sont même sans importance à notre point de vue. Occupons-nous d'abord de la partie du sujet qui n'a point rapport au sens de la rédemption, au moins directement, mais à celui de la communion des disciples entre eux et avec le Christ.

L'authenticité des paroles de Jésus, sauf ces variantes légères, est presque sans égale, dans les synoptiques, grâce à cette circonstance que l'apôtre Paul les a rapportées comme lui ayant été transmises personnellement, — par l'un des *Onze*, sans doute (ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου), — et à cette autre, qui peut paraître singulière, mais que nous trouvons convaincante : que le quatrième Evangile ne les rapporte point. Il fait mieux, en effet, que de les rapporter ; il en fournit l'explication et le commentaire, en des termes si bien adaptés, que nul exégète intelligent ne peut hésiter un instant à reconnaître qu'il pense à la Cène et qu'il veut en donner la théorie tout en en omettant le récit. Il en omet le récit, parce que, selon son plan, Jésus doit mourir la veille de la Pâque des Juifs, à l'heure même où l'on mangeait l'agneau pascal, et cela pour que le sacrifice du Messie-victime paraisse substitué au sacrifice traditionnel de l'agneau, et que ce dernier en devienne le symbole ; tandis que, selon les synoptiques, le crucifiement n'a lieu que le lendemain, le jour même de la fête, et que l'institution de l'eucharistie se place, comme il est naturel, à l'occasion d'un repas pascal. Alors même que l'on regarderait comme possible que la version des faits suivie par les synoptiques eût mis trop peu d'in-d'intervalle entre le dernier repas, les adieux aux disciples et le jour de la mort, — car la chronologie des Evangiles est très incertaine, et il est douteux que le jour de la plus grande fête ait pu être le même que celui du jugement et du supplice, — il reste toujours vraisemblable que ce dernier repas est celui de la veille de Pâque, *la Cène*, d'autant plus que l'arrestation de Jésus dut être motivée ou précipitée par l'ovation

(1) *Matt.*, IX, 6; *Marc*, II, 10; *Luc*, V, 24.

que lui fit le peuple affluant à Jérusalem à cette époque de l'année.

Jésus prend le pain, le bénit, le rompt et le distribue : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. » Ces termes sont communs aux quatre textes, et ils renferment, au sujet du vin et du sang, une même pensée dont nous ne rapporterons les termes qu'un peu plus loin, parce qu'une autre question s'y mêle. Et voici maintenant la théorie mystique du quatrième Evangile, qui en est le commentaire : Je suis le pain vivant, descendu du ciel. Celui qui mangera de ce pain vivra éternellement, et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde... Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Ma chair est une vraie nourriture, mon sang un vrai breuvage. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. De même que le Père, vivant, m'a envoyé, et que moi je vis par le Père (διὰ τὸν πατέρα), de même celui qui me mange vivra par moi (ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δί ἐμέ). C'est là le pain qui est descendu du ciel; non comme les pères ont mangé », — la manne en traversant le désert, — « et ils sont morts; mais qui mange ce pain-ci vivra éternellement ».

Comme les disciples refusent de comprendre ce langage symbolique, Jésus leur dit, selon cet Evangile : « Et si vous voyiez le Fils de l'Homme remonter où il était auparavant ! » Il veut parler, sans doute, du peu de valeur qu'ont les phénomènes matériels, en présence des hautes réalités morales et surnaturelles. Car c'est par la crucifixion, chose incroyable, que son retour au ciel doit s'opérer. Et il termine par ces mots : « C'est l'esprit qui fait la vie, la chair ne sert de rien (ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν). Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (1). Ainsi la chair et le sang, comme nourriture, sont les signes matériels de la participation de la vie des disciples à la vie du Fils, et, par la vie du Fils, à la vie du Père; et cette participation ou communion est de nature spirituelle. La chair à son tour est assimilée au pain, et, par ce dont elle est le signe, à un pain vivant ou spirituel, descendu du ciel avec le Christ pour donner la vie aux hommes. L'évangéliste

(1) *Jean*, VI, 32-64.

n'ajoute pas au symbole du pain pour la chair, le symbole du vin pour le sang ; mais, en comblant cette lacune, on n'ajouterait vraiment rien à la lumière jetée par cette théorie du *quatrième* sur la signification des paroles de la Cène dans les récits des synoptiques et de Paul. Nous ne prétendons pas cependant faire comprendre ceci à des lecteurs capables de penser que Jésus, présent, *en son corps*, à la table du banquet, à voulu faire croire à ses disciples que des morceaux de pain qu'il leur offrait étaient *son corps !*

La théorie ou symbole et mystère de la communion est encore éclaircie par l'allégorie de la vigne et des rameaux, qui appartient au même Evangile : « Je suis la vigne vraie et mon père est le cultivateur. Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il le retranche, et celui qui en porte, il l'émonde afin qu'il en porte davantage. Vous êtes déjà émondés à cause de la parole que je vous ai dite. Demeurez en moi et je demeurerai en vous, Comme le sarment ne peut porter de fruit de lui-même s'il n'est adhérent à la vigne, ainsi vous ne le pourrez si vous ne demeurez en moi... Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés ; demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, de même que j'ai gardé les commandements du Père et que je demeure dans son amour (1). » Les synoptiques, chez lesquels on ne trouve ni cette allégorie, ni les explications relatives à l'intime union des disciples avec le Christ, dont les paroles de la Cène sont cependant le résumé symbolique, ne laissent pas d'offrir quelques traits, mal expliqués chez eux, qui permettent de faire remonter à Jésus, en partie au moins, la source de l'esprit mystique dont l'auteur du *quatrième* a été si bien disposé à recueillir et à développer la tradition délaissée, incomprise des évangélistes ses prédécesseurs. Par exemple, un passage qui semble égaré dans les synoptiques et qui est conforme à l'esprit et au style du *quatrième*, est celui où Jésus dit : « Toutes choses m'ont été transmises par mon père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler (2). »

Ces mots du premier Evangile, dans lequel ils figurent sans aucun rapport appréciable avec le contexte : « Qui vous

(1) *Jean*, xv, 1 sq.
(2) *Matt.*, xi, 27 ; *Luc*, x, 21.

reçoit me reçoit, et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé », se retrouvent dans le *quatrième*, où ils s'expliquent mieux grâce à la théorie développée de l'union des disciples au Fils et, par le Fils, au Père. Ils y sont placés à un endroit remarquable : c'est celui où Jésus établit une égalité morale et mystique de services rendus entre les disciples et leur « Seigneur et instituteur », ainsi qu'il se nomme, par la cérémonie symbolique du lavement des pieds. L'évangéliste introduit ce commandement : « Ainsi que je vous ai lavé les pieds vous devez vous laver les pieds les uns aux autres », dans le récit du dernier repas, qu'il substitue, comme on sait, au repas pascal selon les synoptiques. Il en tire une sorte de compensation, encore bien que fort imparfaite, pour la communion qu'il supprime, et, par suite, une préparation pour ce mot : *Qui vous reçoit me reçoit* (1). C'est encore dans le même esprit que les *petits*, les enfants, les humbles sont assimilés, dans les synoptiques, au Christ lui-même pour le mérite des actes faits en leur faveur (2). Ils sont des sortes de disciples naturels avant la contagion du monde. Ces derniers traits ne se retrouvent pas dans le *quatrième*, auquel ils conviendraient cependant à merveille.

Nous pouvons enfin citer un passage célèbre dout on aurait plus volontiers cherché la place dans les chapitres du *quatrième* sur la famille de Béthanie (résurrection de Lazare) que dans le *troisième*, où il est isolé; c'est l'épisode de Marthe et Marie, avec la sentence à l'éloge de la vie contemplative : « Marthe, Marthe, tu t'agites beaucoup ; il n'y a qu'une chose qui serve (ἑνός ἐστιν χρεία). Marie a choisi la bonne part et elle ne lui sera pas ôtée » (3). Il semble donc bien que les éléments mystiques du caractère de Jésus n'ont obtenu que leur moindre expression chez les synoptiques, et que le quatrième évangéliste, qui a imaginé tant de choses. outre des miracles, une christologie métaphysique et des discours d'un style si particulier, a tenu de source réelle le fond de la loi d'amour, dont il a tiré le dernier et suprême précepte laissé, selon lui, par Jésus à ses disciples : « Je vous donne un précepte nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres ; que, de même que je vous ai aimés, vous vous aimiez les uns les autres.

(1) *Matt.*, x, 40; *Jean*, xiii, 1-20.
(2) *Matt.*, x, 42; xviii, 10, 14; *Marc*, x, 40; *Luc*, ix, 48.
(3) *Luc*, x, 38-42.

C'est à cela qu'ils reconnaîtront tous que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres (1). »

Il nous faut maintenant revenir à la communion, sous la forme symbolique principale où elle s'est transmise. « Faites cela en mémoire de moi », ces mots des textes de Paul et de Luc, et qui manquent dans les deux premiers évangiles, indiquent probablement combien s'est de bonne heure établi le rite de l'eucharistie ; et avec quel ardent sentiment de consécration et de sanctification il se célébrait, on peut en juger d'après ce que Paul ajoute : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez (καταγγέλλετε) la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. Par conséquent, quiconque mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement sera responsable (ἔνοχος) du corps et du sang du Seigneur. Que chacun s'éprouve, et mange de ce corps et boive de cette coupe ; il mange et boit son propre jugement s'il ne distingue pas le corps (2) », c'est-à-dire s'il n'a pas conscience de ce qu'il fait. Ce sont là certainement des termes d'une religion ardente, mais dans lesquels il n'y a traces de superstition magique que pour qui les y dépose lui-même. Il nous reste seulement à reconnaître le sens des mots dont l'apôtre se sert pour exprimer l'acte et l'intention de Jésus en offrant son corps et son sang. « Ceci est mon corps, *donné pour vous* (τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν)... Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι) (3). Les idées du corps donné et du sang versé n'impliquent rien de plus que le sens général du sacrifice de la vie pour le salut des hommes, et ce salut, comme nous l'avons vu, s'obtient par la foi dans le Christ et par l'imitation de son dévouement. La représentation de la nouvelle alliance par la coupe est une autre idée, que les synoptiques rendent en termes plus précis et auxquels le premier ajoute celle de la rémission des péchés : « Il prit une coupe, et ayant rendu grâces il la leur donna en disant : Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera versé pour beaucoup (τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον) pour la rémission des péchés (4) ». La nouvelle alliance a une signification parfai-

(1) *Jean*, XIII, 34-35.
(2) *Première aux Corinthiens*, XI, 24-29.
(3) *Loc. cit.*, 24, 25.
(4) *Matt.*, XXVI, 27-28 ; *Marc*, XIV, 23-24.

tement claire : d'abord elle se substitue, par la seule raison qu'elle prend ce nom, à l'alliance ancienne contractée par Moïse, au nom du peuple, sur le Sinaï, et c'est dire qu'elle remplace la loi mosaïque; ensuite c'est sur le sacrifice du Christ, sur son *sang versé*, qu'elle se contracte. Ce sang est versé *pour beaucoup*, non pas pour tous, non pas pour la masse indistincte du peuple, ou pour un péché qui serait commun aux hommes, indépendamment de leurs mérites personnels et de leurs actes, mais pour ceux-là seuls, entre tous les appelés, qui croiront dans le Christ et suivront son exemple, *jusqu'à ce qu'il vienne;* et c'est à eux, et c'est à cette condition que leurs péchés leur sont remis. Ce sont eux aussi qui sont *rachetés* de la condamnation encourue par les pécheurs, suivant un terme que nous ne voyons pas reparaître ici, dans des textes essentiels entre tous, où sa place paraissait marquée; mais il n'aurait rien ajouté à l'idée du sacrifice et de sa vertu selon notre interprétation.

Telle est donc la signification de la Cène : un symbole de la communion par laquelle Jésus entendit unir ses disciples à lui et à Dieu, et un rite que devaient pratiquer en mémoire de son sacrifice, et s'y joignant d'intention, le cœur pénétré du sens de ce *mystère* institué pour leur sanctification, les chrétiens, c'est-à-dire ceux qui auraient foi en lui et vivraient selon ses leçons, dans l'attente de son retour. Le symbole de l'assimilation physiologique de la chair et du sang du Christ par le corps de l'initié était l'expression d'une réalité future, c'est-à dire de la participation de ce dernier à la vie éternelle par le Christ et dans le Christ; les termes physiques de la vie actuelle étant les signes de la vraie vie, organisme parfait et incorruptible. La Cène est le mystère chrétien, le résumé du christianisme. Jésus a fondé ce mystère, dans un coin du monde antique, sur une pensée d'amour et de sacrifice, au nom de la douleur et de la mort subies pour la vérité, en désespoir de la justice du monde, et comme dernier refuge en Celui qui dès le commencement a préparé la fin des choses.

Le christianisme répandu dans tout l'Occident et prêché, puis imposé aux multitudes, n'a peut-être pas fait beaucoup plus de fidèles du pur amour que l'éthique rationnelle et les théories de la cité parfaite n'ont fait d'hommes justes et de bons citoyens; mais si la raison et la civilisation ont pu élever et soutenir des édifices de société qui, avec beaucoup de maux, n'ont manqué cependant ni de vertus, ni de gloires, le

christianisme a rendu et rend encore à un plus grand nombre d'hommes que ne le peut la philosophie le service de l'idéal, sans lequel la nature humaine se corrompt et descend à la pure animalité. « Vous êtes le sel de la terre, » disait Jésus à ses disciples, « mais si le sel s'affadit avec quoi le salera-t-on? il n'est plus bon qu'à être jeté et foulé aux pieds. » Le sel du christianisme ne s'est pas seulement affadi, il s'est corrompu en se répandant. Beaucoup d'entre nous, quoique injustement, refusent d'en reconnaître la haute vertu, dans les mélanges impurs ou grossiers où il est tombé. Il ne reprend sa pure saveur que quand on le goûte en le séparant, quand on se reporte vers l'origine de la révélation chrétienne, ou qu'on se suppose placé dans des circonstances analogues à celles où fut prêchée la Bonne Nouvelle, et qu'on partage, sur les mérites de ce bas monde, les sentiments qui furent ceux des apôtres.

XI

« Nous n'avons point ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir (1). » L'auteur inconnu qui exprimait cette pensée appartenait encore à une génération qui attendait le retour prochain du Seigneur : « Encore un peu, bien peu de temps, et celui qui doit venir viendra, il ne peut tarder (2). » L'apôtre Paul, à qui l'*Epître aux Hébreux* a été longtemps attribuée, mais à tort, appartenait, lui aussi, à cette époque, à celle qu'il faut appeler de la fondation plutôt que de l'histoire de la religion de Jésus-Christ. Mais quand les successeurs des apôtres procédèrent à l'organisation du christianisme, de manière à enfermer dans son sein la masse des hommes qui croient avoir *ici une cité permanente*, ils transformèrent peu à peu, pour l'usage de ces hommes et afin de les gouverner, la foi, la morale et le culte, et les rendirent méconnaissables. Leur foi surtout devint intellectualiste et se rapporta à des dogmes nouveaux, qu'ils élaborèrent, touchant la nature de Dieu et du Christ, et les moyens matériels du salut, et la condition des damnés.

L'apôtre Paul est en dehors de cette évolution de décadence

(1) *Épître aux Hébreux*, XIII, 14.
(2) *Ibid.*, X, 37.

du mystère chrétien. Il est l'auteur de la véritable philosophie du christianisme, que Jésus n'avait point abordée, et il ne tint pas à lui que le mystère ne se perpétuât dans un esprit pur et sincère, encore après que l'attente de la parousie n'était plus possible, et quand les chrétiens avaient à chercher la conciliation de leur idéal moral du pur amour avec la vie continuée dans un monde qui cherche la justice et ne l'atteint jamais qu'à travers le mal, très imparfaitement. Cette philosophie de Paul consista essentiellement en deux points, qui sont restés très vivants : 1° une théorie du péché, considéré indépendamment des individus, comme penchant inné et perpétuel de la nature humaine, et qui la rend indigne de vivre, incapable de posséder l'immortalité ; 2° une théorie de la grâce divine, substituée à l'inaccessible justice humaine et obtenue par l'union dans la foi et dans l'amour avec le Christ, première des créatures, destinée providentiellement à venir dans le monde, à souffrir, à mourir, à ressusciter et à devenir, par sa résurrection, le gage de la résurrection des élus et le centre de la vie éternelle. La première de ces théories est celle qui, plus tard, défigurée par la métaphysique réaliste, envisageant l'universalité du péché dans le protoplaste humain dont tous les hommes partagent la nature et la volonté, et déduisant de cette participation la condamnation juridique des personnes en dehors de leurs actes, a été connue comme dogme du péché originel et des peines éternelles. La seconde a été profondément viciée par l'établissement d'un sacerdoce, médiateur entre les hommes et le Christ et distributeur de la grâce au moyen des sacrements. La doctrine de Paul est indépendante de ces deux grandes deviations de l'enseignement de Jésus, et elle reste en tout fidèle à un enseignement dont elle révèle la philosophie. C'est donc là qu'est la limite du christianisme primitif.

Au delà de Paul et du premier siècle, commença, pour la religion du Christ, cette longue période de corruption que nulle religion au monde n'a pu éviter et qui, en beaucoup de points, a suivi une loi commune à toutes. On spécula sur la nature du Christ, on identifia la personne de Jésus avec la *substance* de Dieu, on remplaça l'anthropomorphisme messianique par une mythologie à personnages métaphysiques, et on alla s'enfonçant de siècle en siècle dans de creuses spéculations sur la substance, les hypostases, les personnes, les natures et les volontés, rapportées à un Dieu en plusieurs

dieux. La foi prit un caractère de plus en plus intellectualiste; le mérite du croyant et du fidèle devint l'orthodoxie, c'est-à-dire l'opinion droite en théologie, et non le sentiment du bon vouloir et de la vie selon le Christ. Et l'opinion fut dictée par des docteurs qui en disputèrent aigrement et, dès qu'ils le purent, se persécutèrent les uns les autres. Au lieu du *mystère révélé* par l'apôtre (1), on eut les sacrements donnés par le prêtre. Le mot *sacrement*, qui n'était d'abord que la traduction latine du grec *mystère*, désignant l'initiation à la vie éternelle, s'appliqua progressivement à des pratiques ordonnées et à des grâces accordées en conséquence, selon ce que le prêtre en décidait. Le baptême se changea peu à peu en un rite qu'on dut accomplir pour les enfants et qui les exemptait des flammes de l'enfer. On institua un sacrement de la pénitence, qui faisait passer au sacerdoce le don divin de la rémission des péchés, et on finit par reconnaître au prêtre le pouvoir de prononcer sur les peines réservées au pécheur dans une autre vie, d'en abréger la durée, au cas où elles ne seraient pas éternelles. On admit que le prêtre reproduisait matériellement sur l'autel le sacrifice de Jésus et qu'il donnait le vrai corps et le vrai sang du crucifié en aliment aux communiants. Cette transformation du mystère, opérée dans le cours des siècles, assez rapidement en certains points, est conforme à la marche souvent observée dans l'histoire des religions, et qui les conduit d'un culte spirituel à la superstition des œuvres magiques, destinées à procurer aux particuliers la faveur divine. Les plus élevées se trouvent ainsi ramenées en partie, dans leur dégradation, aux erreurs qui ont gouverné l'origine des plus basses.

La signification du mystère fut encore altérée d'une autre façon et également grave dans un autre genre. La mythologie métaphysique, introduite dans la doctrine chrétienne à partir du IIe siècle, ne parvenant point à se débrouiller avec la réalité historique de la vie de Jésus et avec le strict monothéisme imposé par l'Ancienne Alliance, c'est-à-dire n'arrivant pas sans contradiction à définir un Dieu en trois personnes et une personne avec deux natures et deux volontés, on se vit réduit à donner au mystère, à la place du sens d'une vérité jusque-là cachée qu'on révèle, celui d'une proposition inintelligible

(1) Voir pour l'emploi de ce terme : *Épître aux Romains*, XVI, 25; *Première aux Corinthiens*, IV, 1; XV, 51; *Aux Éphésiens*, III, 4; VI, 19; *Aux Colossiens*, II, 2; IV, 3; *Première à Thimothée*, III, 9.

qu'on est tenu d'affirmer sans la comprendre ; et des *vérités* de cette espèce s'appelèrent par contre-sens *révélées*.

L'altération des préceptes moraux de Jésus fut double. Pour ceux des chrétiens qui cherchèrent à maintenir la morale de pur amour, de sacrifice et d'absolu renoncement, que Jésus n'avait prêchée que dans la prévision de la fin du monde, la solution du problème né du fait de la continuation du monde, fut l'ascétisme, la condamnation de la *chair*, qui n'avait été nullement la pensée de Jésus. Mais, chez ceux-là, le renoncement ne put être que fictif à l'égard de plusieurs des passions du *siècle* qu'ils prétendaient fuir, et surtout de l'ambition de le gouverner. Il n'y eut relativement que peu d'émules des grands ascètes de l'Inde. Quant à ceux qui se regardèrent comme appelés spécialement à la direction des âmes, c'est-à-dire aux évêques, l'accommodation aux relations communes de l'ordre social se trouva naturellement être une condition d'influence. Non seulement ils durent adhérer pratiquement au droit et à la morale du siècle sur le point essentiel, en acceptant la loi de contrainte, mais encore ils pervertirent cette loi en la transportant du domaine civil au domaine intellectuel, afin d'obtenir la soumission des hommes à la religion, et de les *forcer à croire*, la foi étant devenue un mode de science obligatoire. De là provint inévitablement, quand le pouvoir du clergé sur le peuple arriva à balancer les pouvoirs politiques, une immixtion réciproque des prêtres et des princes dans le gouvernement civil et dans la prétendue puissance spirituelle, au grand préjudice des libertés et des consciences.

C'est ainsi qu'on passa de la foi, révélée en dehors de toute attache temporelle, et reliant directement le croyant au Christ, organe de vie éternelle, à la fondation sur des bases qu'on dirait maintenant indestructibles, d'une Église aspirant à la puissance politique. Le sacerdoce, auteur de cette accommodation du mystère chrétien au monde et à ses errements métaphysiques et moraux qui s'est nommée le catholicisme, a fait payer cher à la civilisation les services qu'il lui a rendus en lui transmettant l'idéal de la loi d'amour, que lui-même, en son humeur intolérante et fanatique, a violée si cruellement partout où il a disposé du pouvoir. On doit toutefois à l'Église l'inappréciable bienfait de la conservation de l'esprit occidental, grâce au succès de sa lutte prolongée contre les doctrines philosophiques et religieuses auxquelles aboutissait la

culture hellénique en sa décadence, et qui ne pouvaient la conduire qu'à une sorte de brahmanisme, et puis de bouddhisme, selon toute apparence. Le sacerdoce a, de plus, maintenu, après l'invasion des Barbares, en opposition avec la bassesse et la grossièreté des idées et des mœurs, une aspiration à des sentiments supérieurs et à des connaissances d'ordre surnaturel très élevé, en son mélange même de conceptions fausses et de tristes ou odieuses superstitions. Son règne et son action n'ont pas empêché de se conserver à travers les âges la double tradition de la civilisation de l'antiquité et du christianisme primitif, de ses documents et de ses sources. De là la Renaissance, et de là la Réforme. L'histoire de l'Église catholique vue en grand (1), et pour ce qui concerne les croyances religieuses, offre le spectacle d'une constante résistance, accompagnée d'une élaboration dogmatique, à deux sortes d'*hérésies* : celles dont le caractère dominant est la tendance aux doctrines orientales d'émanation et de panthéisme, quelquefois au dualisme gnostique ou manichéen ; et celles qui, s'inspirant d'un esprit de liberté, tentent de revenir à la foi chrétienne primitive, en répudiant, au moins en partie, l'œuvre des Conciles qui se sont donnés pour les auteurs d'une révélation de seconde ligne, et en appliquant les méthodes critiques à l'examen des sources des dogmes formés de siècle en siècle et décrétés par ces assemblées. Les Églises issues du mouvement de la Réforme au XVI[e] siècle ont participé d'une manière très inégale à cet esprit caractéristique. Elles se sont fixées à différents degrés de l'examen critique, et ne se sont accordées ni sur la nature ou le siège réel de l'autorité en religion, ni sur l'interprétation de ceux des textes dont elles n'ont pas mis l'autorité en doute. On ne peut dire d'aucune église, même depuis qu'une méthode vraiment scientifique a été appliquée aux questions d'exégèse, qu'elle ait osé affranchir ses croyances de la tradition usurpée, en remontant jusqu'à la limite où s'arrête, selon nous, le christianisme pur et sincère, à Jésus et à Paul, avant la théologie des hypostases et avant l'œuvre des Évêques. Nous ne pouvons regarder comme ayant ainsi résolu le problème de la foi chrétienne et de l'autorité ceux des protestants qui ont, il est vrai, poussé jusqu'à ce point la critique

(1) L'orthodoxie orientale n'est pas à distinguer de l'orthodoxie catholique, non plus que les conciles de la papauté, en cette vue très sommaire par laquelle nous terminons notre étude.

négative, mais qui ont méconnu le point principal de doctrine restant dans l'Évangile après l'élimination de la fausse interprétation dogmatique, et de la légende des miracles. Ce restant, c'est le *surnaturel Messianique*, et c'est proprement le christianisme. En renonçant à la foi du Messie comme premier né des créatures, constitué par Dieu à l'origine pour unir les saints dans la vie éternelle, on se met réellement en dehors de la communion chrétienne primitive, et, en excluant de sa croyance *tout surnaturel*, on peut difficilement prétendre que l'on garde d'une religion beaucoup plus que le nom.

RENOUVIER.

II

DIEU SELON LE NÉO-CRITICISME

RÉPONSE A M. SECRÉTAN

« Tout est possible, même Dieu. »
ERNEST RENAN.

Le philosophe illustre qui enseigne à l'Université de Lausanne le droit naturel et l'histoire de la philosophie a bien voulu se distraire un instant de ses préoccupations économiques pour dire son mot sur la philosophie de nos maîtres. Et certes les huit pages in-4° qu'il consacrait il y a dix-huit mois à peine à l'examen sommaire du néo-criticisme sont admirables de vigueur dialectique et de concision lumineuse. Dans ces huit pages il juge, accuse, et peu s'en faut qu'il ne condamne. Nous voudrions en appeler de cette condamnation imminente. Dans cette plaidoirie *pro domo nostra* la défense, si elle doit durer plus longtemps que le réquisitoire, s'efforcera d'en imiter la modération. Aussi bien, c'est pour nous un devoir de n'oublier jamais l'heureuse et féconde influence, qu'au moment où nous nous essayions à penser, les écrits de M. Charles Secrétan ont exercée sur nous et sur plusieurs de nos compagnons d'études. En un temps où, de Charles Renouvier, le nom seul nous était connu, le premier volume de *La Philosophie de la Liberté* ne quittait pas notre table de travail. Nous avons donc été métaphysicien avant d'être criticiste. Nous avons cru, et presque dans la mesure où M. Secrétan y croit encore, à la supériorité spéculative des doctrines conciliatrices sur celles que, par opposition avec

ces dernières, on pourrait appeler les doctrines de combat.

Le criticisme, j'entends le néo-criticisme français, qu'il lui plaise ou non, est polémiste par essence. Toutes ses affirmations, il va sans dire, sont convertibles. Et la conversion est deux fois inévitable. Elle l'est logiquement, ce qui n'a presque pas besoin d'être dit. Elle l'est psychologiquement. Car l'adoption des thèses criticistes tire ses principales raisons d'être de l'impossibilité d'adhérer aux thèses contraires. A part la théorie de l'affirmation volontaire que le chef du criticisme a fondée sur des réalités d'observation, bien plutôt que sur des incompatibilités d'ordre logique ou dialectique (1), les affirmations fondamentales du criticisme sont des négations converties. Et telle logique, telle morale. Sur le terrain de la spéculation, affirmez librement tout ce que le principe de contradiction n'ordonne pas d'infirmer. Sur le terrain de la morale, faites tout ce qui ne vous est pas défendu. La morale de M. Renouvier laisse à la catégorie du *permis* une place légitime. Et l'on peut dire que certaines parties de la morale pratique en ont été renouvelées. Aussi les adversaires du criticisme lui viennent-ils des deux points extrêmes de l'horizon. Les uns blâment cette philosophie pour son excès d'étroitesse, pour son manque d'air, d'espace, d'infini. Et les humoristes du groupe admirent avec quelle habileté, l'homme qui a si finement et si profondément décrit, le premier, le vertige mental, excelle à procurer ce vertige très connu des pathologistes et qui naît non de l'éloignement, mais du rapprochement des quatre murs. Les autres blâment cette même philosophie pour son excès de tolérance pratique et spéculative. « Vous m'invitez à croire en Dieu, disent-ils. Un peu plus de violence nous agréerait. » Le probabilisme est-il autre chose qu'un masque dont le scepticisme se couvre ?

M. Charles Secrétan est un adversaire du premier groupe. Jusqu'ici sa polémique avec le philosophe dont, depuis près de quarante ans, il est l'ami, s'était concentrée sur les problèmes de pratique. M. Secrétan acceptait la *Science de la morale*. Mais il n'y voyait — il n'y voit encore — qu'une partie de la doctrine des mœurs, qu'un traité de droit naturel. Il jugeait un complément nécessaire à cette morale. Aujourd'hui M. Secrétan s'attaque au criticisme spéculatif. Il l'adjure

(1) Quoique ces incompatibilités aient été mises en pleine lumière et que M. Renouvier y ait vigoureusement insisté.

de se compléter par une métaphysique, et par une métaphysique positive, autrement dit de s'élargir, — parlons à la façon des jeunes normaliens — de « dépasser » le kantisme au lieu de le découronner. Le criticisme, d'après M. Secrétan, est moins un système faux qu'une doctrine incomplète. On y boude la métaphysique. Et l'on veut essayer de ressaisir en dehors d'elle les vérités que depuis les origines de la philosophie les métaphysiciens seuls avaient accoutumé de dévoiler! On reste phénoméniste, l'on prétend s'élever jusqu'au théisme! Quelle contradiction! Et combien il y a lieu de s'en étonner de la part d'une école où toutes les vertus spéculatives semblent devoir se concentrer en une seule : éviter la contradiction!

I

« Éviter la contradiction, nous est-il dit, telle est pour M. Renouvier, comme autrefois pour Herbart, la grande affaire, l'unique affaire. La contradiction typique est celle du nombre infini qui se retrouve en tout infini dont on voudrait affirmer l'actualité. Il ne peut pas s'être écoulé un nombre infini d'instants ou d'années, donc le monde a commencé. Un nombre infini de déterminations ne peut pas s'être produit actuellement dans une conscience, donc Dieu, s'il existe, a commencé d'être ; il faut admettre un commencement absolu de toutes choses; auparavant il n'y avait rien. » Sauf les cinq mots de la fin, le langage prêté aux criticistes est conforme à ce qu'ils ont accoutumé de dire. Ces cinq mots, malheureusement, donnent à la doctrine un faux air d'arrogance dogmatique, qu'elle a peut-être pris quelquefois, mais toujours, croyons-nous, malgré elle.

Aussi bien ne venons-nous pas de contresigner imprudemment? Cinq mots rayés, c'est insuffisant peut-être. Certes il les fallait rayer ces cinq mots, et l'on dira bientôt pourquoi. Mais fallait-il accepter le reste sans amendement? Relisons avec soin.

« Il ne peut pas s'être écoulé un nombre infini d'instants ou d'années... » Soit. Et la raison, M. Renouvier l'a cent fois exprimée, c'est qu'un nombre infini est un « nombre sans nombre ». Donc le monde a commencé. Le monde a commencé : pourquoi? Parce que l'on peut feindre que l'instant où nous sommes est le dernier de la durée fluente; parce

qu'en ce dernier instant, l'état du cosmos est donné, défini, et qu'un état défini ne peut résulter d'un point de départ inassignable. Si B est donné, c'est que A l'était avant; c'est qu'avant A était donné A′, avant A′, A″. Remontez dans la série. Pour en expliquer chacun des termes, vous serez contraint de prendre le mot *terme* dans son plein sens. Un état donné du monde tire son origine d'un état donné antérieur, lequel est, à la fois, non sous le même rapport, point de départ et point d'arrivée. — Ainsi le principe de contradiction reste sauf. Resterait à démontrer la nécessité que la régression s'arrête. La pensée demande à faire halte. Autre néanmoins est un lieu de halte, autre un lieu de repos. De ce que chaque élément du temps se laisse à volonté convertir en commencement et en fin, commencement par rapport à ce qui suit, fin par rapport à ce qui précède, il en résulte une série échelonnée d'états initiaux et d'états terminaux *relatifs*. Mais ce résultat, bien loin de ruiner les doctrines infinitistes, les confirme. Et le criticisme est provisoirement battu en brèche.

A certains égards on pourrait justifier les criticistes du reproche d'avoir mis en doute l'infinité du temps, du temps tel que l'imagination se le figure. Il est vrai qu'ils distinguent l'imagination de la raison. Mais s'entendre, pour n'attribuer au temps et à l'espace qu'une infinité en puissance, c'est ruiner l'infinitisme. Si le temps pouvait se concevoir à l'état pur, si l'on pouvait s'offrir une représentation de la durée pure de toute représentation d'une chose ou permanente ou fluente, le temps apparaîtrait immobile et l'éternité serait son vrai nom. Car le temps serait homogène, sans parties, affranchi conséquemment de la loi du nombre. La notion de nombre est, qu'on nous passe le mot, bipolaire. Le mot *un* n'a de sens qu'opposé au mot *plusieurs*. Et l'homogénéité ignore la pluralité. M. Bergson a, dans une thèse mémorable, soutenu l'hétérogénéité du temps, ou plutôt l'hétérogénéité des parties du temps. Il en a conclu que le prétendu temps homogène de l'ancienne métaphysique et même de l'*Esthétique transcendentale* était un temps *spatialisé*. Peut-être le temps et l'espace n'en doivent-ils pas moins continuer d'être considérés comme frères. Et c'est de leur homogénéité que viendrait leur fraternité. Je ne vois pas de raison pour que l'espace reste homogène quand le temps a cessé de l'être. La diversité qualitative des phénomènes qui remplit le temps le divise et en différencie les instants. De même la diversité qualitative des phénomènes

qui remplit l'espace le divise et en différencie les lieux. — Quoi donc ! Ils ne seraient ni l'un ni l'autre essentiellement divisibles ? — Chacun se les représente divisés. Car c'est une loi propre à la représentation (1) du temps et de l'espace que l'imagination ne les puisse concevoir sans fournir aussitôt de quoi les meubler. Et de la division réalisée on conclut, après coup, la divisibilité réalisable, et même essentielle. Cette divisibilité pourrait bien être une illusion. — Alors ni les étendues ne pourraient être situées dans l'espace, ni les durées s'écouler dans le temps ! — Précisément, parce que l'un et l'autre se peuvent, il n'est ni temps ni espace réels (2). Il est des rapports de temps et d'espace ; rien plus. Et si l'on pouvait réformer le langage, il faudrait aux substantifs concrets : espace, temps, substituer les expressions abstraites : *temporalité, spatialité.* Et c'est pourquoi le chef du criticisme, rompant avec l'esthétique transcendentale, et peut-être (qui sait ?) avec la doctrine kantienne, a supprimé les « intuitions *a priori* » pour leur substituer des « lois de la représentation », des *catégories* proprement dites.

Le temps et l'espace sont contemporains du monde. Le monde est un tout d'êtres distincts, c'est-à-dire nombrables. Donc l'état A′ condition de l'état A, conditionné par l'état A″ ne saurait l'être *in infinitum.* Je ne sais si je m'abuse. Il me paraît néanmoins que cela peut s'établir, et par « les analogies de l'expérience ». En effet, pourquoi la succession des A, A′, A″, A‴ suppose-t-elle un premier terme ? — Parce qu'un état donné du monde suppose un état initial. — C'est répondre à la question par la question. Dites, si possible, le pourquoi du pourquoi ou laissez la question pendante. — Inutile de chercher une réponse donnée par tous les philosophes. Si tous admettent un commencement au monde, au cosmos, — quand bien même ils admettraient l'éternité de la matière ou de l'être, — c'est qu'au fond ils admettent l'immobilité de l'infini et, contrairement à M. Spencer, la stabilité de l'homogène. L'homogène, en effet, est parfait en son genre. Rien ne lui manque et Parménide a pu en faire son Dieu. Essentiellement l'homogène est stable. Et l'instabilité dont l'investit l'auteur des *First Principles* est une instabilité de fait, πρὸς δόξαν, eût dit un éléate. Dans le cosmos, l'instable

(1) Nous disons représentation et non *intuition.*

(2) Ni temps *pur*, ni espace *pur.* L'un et l'autre, pour être connus, veulent être abstraits.

est l'ordinaire. Quant à l'homogène, s'il est la négation du devenir, et il l'est, l'instabilité lui répugne. Pour que le cosmos soit, pour que l'être devienne, il faut qu'il contredise son essence, qu'il succombe à la « déraison du vouloir vivre ».

Ceci posé, l'état A du cosmos résulte d'une évolution, sinon d'une addition numérique, à tout le moins d'un progrès dans la complexité de ses éléments. J'analyse cette complexité ; et je puis espérer, les analogies de l'expérience m'y autorisant, que l'analyse aura un terme. J'ignore qui a précédé. Est-ce la première poule ? le premier œuf ? J'affirme, en tout cas, un premier œuf et une première poule. Mon imagination réclame ; ma raison devrait la contenir. Même quand l'imagination a cessé de fournir, elle continue d'agir. Je ne saurais indiquer d'où ce souvenir me vient, si c'est d'une lecture ou d'un rêve. Un train de voyageurs, tout une nuit durant, parcourt un tunnel. Arrivés à destination, les voyageurs descendent, et, stupéfaits, s'aperçoivent que le tunnel n'a pas deux cents mètres de long. — Le tunnel était donc enchanté ? — Il était « à coulisses » et se déplaçait avec le train. Les produits de l'imagination ressemblent à notre tunnel. Ils se répètent quand ils ne peuvent plus se renouveler. Recomptez vingt fois la même somme, en serez-vous vingt fois plus riche ? La prétendue fécondité de l'imagination n'est pas autre. Si c'est la première poule qui a précédé, elle déplacera le premier œuf et d'un conséquent fera un antécédent. Puis ce sera le tour de la première poule qui viendra se placer devant le premier œuf ôté de sa situation primitive. Et ce jeu-là peut durer. Car l'imagination est une infatigable coureuse. Elle ne va nulle part : vrai cheval de manège, elle parcourt vingt, cent, mille fois la même distance et se leurre au point de croire qu'elle a franchi une distance vingt, cent, mille fois plus grande. Et ses dupes admirent de quel élan superbe elle se précipite à la conquête de l'infini. On devrait s'affliger, au contraire, de voir tant d'élan perdu, et que tant de vitesse acquise soit employée à se mouvoir insatiablement autour d'un même point.

C'est donc une chose jugée : l'imagination contredit la raison (1). Celle-ci prononce qu'il faut s'arrêter quand, après

(1) Nous tenons pour valables les vieilles démonstrations de source aristotélique. Et notre avis est que dans la discussion des antinomies, le triomphe des *thèses* sur les *antithèses* s'impose dès qu'on cesse de les attribuer à la même fonction mentale. C'est l'imagination qui s'entête en faveur des antithèses. Les thèses, elles, sont posées par la raison.

avoir divisé en autant de parcelles qu'il se pourra, on rencontrera des natures simples, qualitativement indivisibles, telles que, si on les supposait divisées, on aurait affaire à des éléments indiscernables. Alors, il faut jeter l'ancre. Car on est remonté jusqu'à la source de l'être, jusqu'à l'origine des temps. Reste à savoir si on a prouvé ce que l'on avait dessein d'établir. — Mais on ne prouve pas ce qui résulte immédiatement de la position même des concepts. Or, le concept d'infini équivaut à celui de *non-donné*. Par suite, faire sortir le donné, qui est le monde, du non-donné, qui est l'infini (temporel ou spatial), c'est, au fond, se contredire.

II

A la clarté des réflexions qui précèdent, les essais de cosmogonie des premiers Grecs, s'ils restent, ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être, des merveilles de la fantaisie, apparaissent en outre — et l'on ne s'est peut-être pas assez appliqué à le faire voir — des chefs-d'œuvre de raison. — Les Grecs furent infinitistes et la folie de l'imagination les entraîna ! — Ils le furent sans contradiction. Sans doute il est contradictoire que le cosmos n'ait pas commencé. Et la contradiction est si évidente qu'Anaximandre, Anaximène, Héraclite, nient l'éternité du monde ou, pour les traduire plus exactement, de la « génération des choses ». Entre deux « grandes années » l'être dure, mais replié sur lui-même, mais endormi dans l'inconscience, mais immobilisé dans l'homogénéité. De cet infini se sont retirés et la qualité et la vie, et l'être et le nombre. Or, là où le nombre n'est plus, la loi du nombre ne peut être enfreinte. Ainsi la raison garde ses droits. D'autre part, l'imagination est satisfaite, puisque dans le vide de l'Avant-Être elle projette l'ombre de l'Être et qu'avec du néant elle fait de l'infini : métamorphose facile. Il n'y a qu'un nom à changer.

Une sorte de brouillard métaphysique précède la cosmologie des anciens. Puis la brume se dissipe et peu à peu le monde apparaît. Comment se dissipe-t-elle ? — Anaxagore cherche et fait intervenir l'Esprit. — Ses prédécesseurs ont cherché sans trouver. Pourtant le *cosmos* existe. Et ce n'est rien de le constater si on ne l'explique. Et ce n'est point l'expliquer si on le prolonge à perte de vue dans l'infini des temps

écoulés. Dans un monde où la régression à l'infini s'impose, il n'est rien d'explicable. L'infinitisme est le scandale de la science. Voilà ce que les anciens ont fortement pressenti s'ils ne l'ont clairement exprimé. Héraclite, par exemple, attribue la génération des êtres à une sorte d'appétit périodique auquel est soumis Jupiter. Fatigué de produire, le dieu se recueille et, pour ainsi parler, se ramasse ; et le monde est détruit. Puis c'est une autre lassitude qui l'accable. Un besoin d'expansion le travaille et le monde recommence. Est-ce là une explication? Et qu'expriment ces deux termes célèbres : κόρος, χρησμοσύνη ? Une impuissance, celle où nous sommes de nous procurer même un semblant d'explication sans nous payer de métaphore. Otez la métaphore : il reste que le monde est sorti d'un chaos primitif. Et que conclure de l'hypothèse du chaos primitif, hypothèse commune à tous les premiers penseurs, sinon qu'il est irrationnel de supposer l'éternité du cosmos? Les premiers philosophes de la Grèce ancienne ont nié l'éternité du cosmos. Les criticistes, eux, nient l'éternité de l'Être. Or, c'est pour sauver cette éternité que les antésocratiques ont imaginé une sorte d'*antécosmisme*. Ainsi les deux thèses sont inconciliables. — Étrange pouvoir des mots ! Il vous plairait de dire : *antécosmisme*. *Acosmisme*, en revanche, vous gênerait. Les deux mots, nonobstant, s'appellent l'un l'autre. Supprimons donc le terme *chaos*, désormais superflu, puisque entre *chaos* et *acosmisme* toute différence, autre que verbale, s'évanouit. Et maintenant traduisons, en prosateurs que nous sommes, la poésie des premiers Hellènes : « Avant le monde il n'y avait pas de monde ». La traduction manque de *littéralité*, non de fidélité. Donc le monde a commencé.

III

On est accoutumé d'appeler Dieu cause première et de fonder cette causalité sur son éternité. L'expédient est, à tout le moins, excusable. Car, se dit-on, un Dieu non éternel aurait commencé, donc aurait une cause. Est-il vrai que la majeure de cet enthymème enveloppe la conclusion et que — hors du cosmos, hors du monde des phénomènes — cela seul est sans cause qui est éternel? Voici, semble-t-il, deux thèses dont la preuve s'impose : 1° Pour concevoir Dieu, il faut le convertir en objet de représentation, donc en phénomène et lui

ôter ses anciennes déterminaisons métaphysiques qui pourraient bien n'être que des négations. 2° Pour élever Dieu au-dessus de la sphère des phénomènes, il faut lui ôter sa personnalité, par suite lui rendre l'indétermination que les Grecs primitifs attribuaient à l'être, et, en cela, rapprocher l'être du néant. Au vrai, les deux théorèmes se confondent. Le second est la réciproque du premier. Commençons par établir le premier.

Le spiritualisme chrétien est un théisme selon lequel Dieu est une personne. Toutefois la personne Dieu est située hors du monde. Elle n'est nulle part, étant immense, je veux dire n'étant pas plutôt ici que là. Peut-être est-il hétérodoxe de la concevoir étant partout. Il suffit d'entendre que partout elle agit. Elle est sans commencement. Elle est cause d'elle-même. Elle est ce qu'elle veut selon la profonde et majestueuse formule de M. Secrétan. Mais que l'on n'aille point jusqu'à dire : « Elle est parce qu'elle veut être. » Car 1° ou cette volonté ne serait la volonté de rien, ce qui équivaudrait à un néant de volonté. — Or (on sait cela depuis Descartes et Malebranche) le néant ne peut avoir d'attributs ; 2° ou cette volonté serait celle d'un être préexistant et par suite logiquement sinon chronologiquement antérieur à son propre vouloir. Pour vouloir de même que pour penser il faut être. Cependant la formule de *La Philosophie de la Liberté* « Je suis ce que je veux » paraît bien revenir à cette autre : « Pour être il faut vouloir. » Et comment faire évanouir la contradiction ?

Essayons de prendre le mot « être » en deux sens différents. Dans la première des deux propositions : « pour vouloir il faut être », être signifiera... exister ? Pas précisément. Exister — prenez donc garde à l'étymologie du terme — veut dire : être hors de soi », ou, ce qui revient au même, se déployer, se développer, se déterminer, précisons encore, se qualifier. M. Secrétan n'est point spinoziste, puisqu'il oppose au panthéisme de Spinoza le théisme de la philosophie chrétienne. Mais — et cela résulte des textes — il a « traversé » le panthéisme puisqu'il l'a « dépassé ». Il lui a donc pris quelque chose, ceci entre autres apparemment, à savoir que « La substance est logiquement antérieure à ses attributs », à ses déterminations. Tel est le Dieu de l'illustre disciple de Schelling. Il subsiste avant de se déterminer. Il est avant qu'il n'existe. Seulement, tandis que chez Spinoza, c'est en vertu de sa définition que l'être passe de la puissance à l'acte, chez M. Secrétan il s'ac-

tualise librement. Ainsi s'explique ou peut s'expliquer la célèbre formule : « Je suis ce que je veux », c'est-à-dire : « Je me donne les attributs qu'il me plaît de faire passer à l'acte. » Et elle diffère de : « Je suis *si* je veux, » attendu que Dieu se donne ses déterminations, non sa substance, et qu'il tient de sa volonté l'existence, non l'être. Ainsi, divisons le sens du mot *être* et nous pourrons dire sans contradiction : 1° pour être il faut vouloir ; 2° pour vouloir il faut être.

IV

M. Secrétan oppose le Dieu du théisme spéculatif, le sien, à celui du criticisme qui « s'il existe a commencé ». La différence est-elle aussi tranchée qu'au premier abord elle semble ? — Mais le Dieu de *la Philosophie de la Liberté* » est éternel. — Je reconnais en effet que l'acte par lequel Dieu d'*étant* se fait *existant* est un acte extratemporel. Je reconnais qu'il est deux personnes en Dieu, consubstantielles, coéternelles même. Le Fils et le Père participent de la même éternité : en Dieu il n'y a ni avant ni après... J'ajoute, au risque de paraître verser dans le sophisme, que les deux notions de « Fils » et de « Père » s'impliquant l'une l'autre, on n'est père en tant que père qu'à la condition d'avoir un fils. Donc, en un certain sens, le Père ne saurait être posé avant le Fils. Toujours est-il que, des personnes divines, l'une est première, l'autre seconde, et qu'on ne saurait en intervertir l'ordre. D'où il suit qu'une évolution s'accomplit au sein de la nature divine et qu'elle a ses moments distincts. — Moments logiques non chronologiques ! — Mais n'apercevez-vous pas que cette distinction est vaine et que les deux notions de moment et de temps sont contiguës l'une à l'autre ? Voilà donc l'éternité divisée. — Divisée non supprimée : et encore divisée au regard de notre entendement, non en elle-même. — Vous me rappelez l'étrange aveu de Spinoza : « Il n'y a pas plus de rapport entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine qu'entre le chien constellation et le chien animal ! »

Dans l'impuissance où nous sommes d'élever notre entendement à la hauteur de l'intelligence suprême, résignons-nous à parler d'une « éternité divisée ». Aussi bien nous est-il interdit désormais d'essayer à nous représenter l'éternité divine comme un tout homogène. A un de ses fragments

correspond l'existence du Verbe, du Dieu-Objet, logiquement postérieur au Dieu-Sujet. En se déployant, Dieu engendre le Verbe, autrement dit, — et ce sont les propres termes de M. Secrétan, — « il se fait Seigneur, » il s'objective, il prend conscience de lui-même. Bien avant sa descente dans le sein de Marie, il commence à se faire homme. — Bien avant ? Mais c'est de toute éternité ! — Impossible. Dites : « hors des temps ». Dites même « dans l'éternité ». Ne dites pas : « de toute éternité ». Car notre éternité s'est démembrée. Car il est une éternité *a parte ante*, une éternité *a parte post*. — Elles sont l'une et l'autre simultanées ! — Impossible encore. N'apercevez-vous pas que ces deux éternités ne sont point sur le même plan ? que l'une est en avant, que l'autre est en arrière? Je n'ai garde, en effet, de prendre les adverbes *ante* et *post* pour des adverbes de temps. Je sais qu'ils visent à évoquer des images spatiales. Or, je ne puis considérer ces deux fragments d'éternité, situés, par hypothèse, sur deux portions d'une même ligne, que l'un après l'autre. Et je ne puis intervertir leur ordre de coexistence. Ainsi j'ai beau faire, à supposer que je ne puisse affranchir Dieu de toute éternité, je lui en impose une à travers laquelle j'aperçois l'image du temps.

Ainsi nous sommes tout près de dire avec l'auteur du quatrième Évangile : « Au commencement était le Verbe, Et le verbe était en Dieu... » pourvu qu'on se décide à entendre : « Au commencement des temps ». Ainsi Dieu, c'est-à-dire le Dieu Seigneur, c'est-à-dire après tout le vrai Dieu aurait commencé. Décidément, entre le Dieu du criticisme et celui de *la Philosophie de la Liberté*, si toute différence n'a pas disparu, il faut bien convenir que les distances se sont rapprochées. Aussi bien espérons-nous avoir démontré le premier de nos théorèmes : pour concevoir Dieu, il faut se le représenter. Or, pour se le représenter, il faut lui ôter ce nom d'*Eon* que lui donnaient les Grecs. Et d'ailleurs il n'est pas de termes plus réfractaires l'un à l'autre que les deux termes de *conscience* et d'*éternité*.

Dura lex, séd lex. Ce qui, en français, veut dire que, si l'on croit en Dieu et qu'on tente de le concevoir, il faut lui appliquer les catégories, sinon l'*humaniser*, du moins l'*animer*, le revêtir d'une conscience. En vain essayerait-on de lui appliquer d'autres catégories que celles de notre entendement. On ne le pourrait que par le plus grossier des subterfuges.

Faute de pouvoir imaginer d'autres catégories, on fait comme en algèbre et l'on inflige un changement de signe aux catégories ordinaires, ce qui donne : la *non-temporalité*, la *non-spatialité*, la *non-relativité*... Allez donc jusqu'au bout : ayez le courage d'inscrire à la suite : la *non-réalité*. Car la « réalité » est une catégorie au même titre que la relation; reportez-vous aux tables classiques de la *Critique de la Raison pure*. Le subterfuge est mis en évidence. Ainsi pour se représenter Dieu, il faut le soumettre aux catégories, *ou se taire*. Autrement il ne reste qu'à imaginer un monde de noumènes, dont, malgré le manque de respect dont on voudrait ne pas se rendre coupable envers une grande mémoire, on est forcé de convenir qu'il n'est autre que le monde des phénomènes *mis à l'envers*. Ainsi nous voilà condamnés ou à ne penser point, ou à penser conformément aux catégories, à nous interdire de jamais prononcer le nom de Dieu, ou à lui donner le nom d'être suprême.

Quelles seraient les attributs d'un tel être? — Les nôtres. — Sacrilège! Mieux vaudrait nier Dieu que le rapetisser. — Tâchons donc d'éviter le sacrilège. Disons alors que Dieu n'est rien de ce que nous sommes et, prenant une à une les déterminations de notre être, refusons-les à Dieu. Mais n'est-ce pas, c'est une assez singulière façon de s'y prendre : pour remplir le concept de Dieu on vide le concept de l'homme. Si on opérait le transfert passe encore! Mais c'est ce qu'il ne faut pas. Car on veut à tout prix que Dieu ne soit point « ce qu'un vain peuple pense ». Il ne le sera pas, rassurez-vous. Car il ne sera plus.

Prenons donc au sérieux la méthode tant reprochée aux anthropomorphistes (1). Osons penser que si Dieu est, il est en quelque manière notre semblable. Donc il a commencé.

(1) L'auteur de ces lignes est étranger à toute confession religieuse. Il discute en philosophe une philosophie qui, à juste titre, porte le nom de philosophie chrétienne. Aucun intérêt d'ordre pratique ne lui fait souhaiter où son succès ou sa défaite. On rougit presque d'avoir à en avertir le lecteur, et d'avoir à se défendre contre certains adversaires — dont si la perspicacité peut être en défaut, la loyauté ne saurait être en cause — de prêcher, sous le nom de criticisme, l'adhésion aux dogmes du christianisme. Un pareil malentendu n'existe pas, ne saurait exister entre les représentants du criticisme et un philosophe tel que M. Charles Secrétan. Il se continue entre les criticistes et certains philosophes de l'Université, évolutionnistes, idéalistes, ou même spiritualistes. Il n'a pas tenu à nous que ce malentendu ne fût dissipé. Voir, sur ce point, notre article *Criticisme* de la *Grande Encyclopédie*.

V

— Dieu sorti du néant ! Quelle absurdité ! — C'est qu'aussi bien ceux qui nous la prêteraient nous la prêteraient au sens propre du terme, car on ne prête généralement que ce qui est sien. Je puis bien sortir d'un gouffre, d'un abîme. Mais le néant n'est ni abîme ni gouffre. Le néant est un terme signifiant la non-chose. D'où résulte que la notion de néant est postérieure à celle de chose, lui est corrélative. Elle n'a de sens qu'appliquée aux objets de la représentation, c'est-à-dire aux phénomènes. Le mot néant désigne ou un réel disparu, ou un possible non réalisé contre notre attente. Et il en est du néant comme du vide. Ces deux concepts, d'ailleurs, s'ils ne se confondent, se touchent. Or le terme vide n'a n'a de sens qu'appliqué à un objet creux, susceptible d'être rempli ou de ne pas l'être. On ne peut se figurer le vide sans l'entourer d'une ceinture. D'où résulte qu'il n'y a point de vide à parler exactement. Il n'est que des intervalles vides. De même quand vous prononcez le mot *rien*, ou vous parlez pour ne rien dire, ou bien vous vous représentez l'absence d'une chose ou d'une relation définie. Il y a là deux mouvements de pensée inverse l'un de l'autre : l'un pose, l'autre supprime. L'idée de néant est donc postérieure à i'idée d'être. Il est par suite contradictoire qu'un être, n'importe lequel, sorte du néant.

Ainsi « commencer » et « sortir du néant » sont loin d'être synonymes. Attendu que pour sortir du néant il faudrait que le néant précédât, ce qui reviendrait à réaliser le temps et à se le représenter antérieur aux êtres. Mais il n'y a ni temps ni durée. Il y a des choses qui durent et des choses qui passent.

Nous avons insisté ailleurs sur cette propriété inhérente au langage de paraître doubler, en apparence, le nombre des concepts, en adjoignant une particule privative aux noms qui les expriment. Le néant est l'un de ces pseudo-concepts. On ne peut le former qu'à l'aide de la notion de réel. Par malheur, une fois qu'on l'a formé, c'est merveille si l'on n'oublie point sa genèse et si on ne lui confère pas la dignité d'un concept positif. Il nous paraît, à nous, que M. Secrétan la lui a conférée.

— Mais qu'y avait-il avant que Dieu commençât ? — La question n'a point de sens. Autant vaudrait se demander ce qui était avant que la durée fût, ce qu'il y avait *avant qu'il y eût un avant*. Dieu peut avoir commencé sans que pour cela nous soyons tenus d'admettre une génération de Dieu. Au surplus, si Dieu n'avait point commencé, il ne serait pas l'être principe, l'être premier. Affirmer le commencement de Dieu, c'est exclure de Dieu toute préexistence virtuelle, tout moment antérieur à l'éclosion de la conscience divine. Même ce mot *éclosion* nous a indûment échappé. Car si Dieu a eu un commencement, il n'a pas eu de naissance.

« Auparavant il n'y avait rien. » Tel serait, d'après M. Secrétan, le langage des criticistes. Et M. Secrétan a mille fois raison de ne le pouvoir comprendre. *Auparavant* implique à tout le moins une durée préexistant aux êtres durables. Et ce que nous croyons savoir de la durée nous interdit de nous la figurer sur le type d'un fleuve « coulant à sec ».

Ainsi Dieu ne serait pas hors de temps. Et la durée serait contemporaine des premières manifestations de la conscience divine. Dans le mémoire qui a servi d'occasion à la présente étude, il nous est offert une conception de l'éternité très curieuse, et, à notre avis, très plausible. « Une mémoire sans oubli, une prévision claire, certaine, complète, ne serait-ce pas la *durtio tota simul* » ? Attachons-nous à cette notion d'un « mémoire sans oubli ». Elle n'implique, croyons-nous, rien de contradictoire. Si je durais depuis le commencement du monde et que ma mémoire n'eût point de défaillances, je saurais tout ce qui est arrivé. Je verrais le passé et le présent dans un même présent, cela va sans dire. Mais c'est ici que ne manquerait point d'intervenir la distinction profonde du *Précis de Philosophie* (1) entre « le présent psychologique » et le « présent métaphysique ». Duquel des deux présents s'agit-il? Si c'est du second, Dieu va se représenter dans un instant indivisible la série des faits écoulés. Alors Dieu verra comme présent ce qui est passé, ni plus ni moins, que selon une scolastique obstinée à se survivre, Dieu verrait comme nécessaires les actes d'une créature supposée libre. Inutile de défendre ces absurdités. Que s'il n'est uniquement question que d'un présent psychologique, s'étendant

(1) Dont l'auteur est M. Secrétan. J'appelle l'attention du lecteur sur la page 60 de ce très beau « formulaire ».

jusqu'aux origines de la conscience divine, jusqu'aux premiers états de cette conscience ; que s'il n'est uniquement question que d'affranchir la conscience divine de tout « état faible », de telle sorte que l'être divin puisse revivre sa vie; — tout en me gardant bien d'affirmer ce qui en est — je n'aurai aucun motif pour décider à l'avance que cela ne peut être. Car ce « présent psychologique » n'est pas indivisible ; car il s'applique à une série d'états dont l'ordre est déterminé, où les uns précèdent, les autres suivent. Et alors, si c'est là ce qu'on nous offre d'admettre sous le nom d'éternité, nous sommes prêts à l'accepter. Et voici pourquoi. Du moment où la conscience divine se composerait d'une suite d'états, et du moment où ce serait vouer Dieu à l'erreur que de le contraindre à ne pas distinguer, parmi ces états, ceux qui ont dû être pour que d'autres, ensuite, soient venus à l'être, il faut bien que la durée, et une durée en quelque sorte fluente, trouve place en Dieu. Et il n'y a plus d'antithèse entre la durée des êtres périssables et la durée de l'être suprême. Mieux vaudrait, dès lors, ne plus parler d'éternité.

Le Dieu des criticistes, — entendons-nous bien — le Dieu que les criticistes partisans du monothéisme se croient tenus d'admettre, — est décidément proche du Dieu de M. Secrétan. Je n'irai cependant point jusqu'à les confondre, puisque le criticisme n'accepte aucunement la distinction du père et du fils, non plus que celle du Dieu-Sujet préexistant — quoique de toute éternité — au Dieu-Objet qui lui serait coéternel... Au surplus, il nous paraît difficile qu'en se plaçant au point de vue criticiste, on fasse, avec M. Secrétan, de « l'absolue liberté » le « principe de l'être ». L'être divin serait inintelligible réduit à la volonté pure : attendu qu'une volonté pure serait inerte, ni plus ni moins qu'une force privée de tout point d'application. Non, ni Dieu n'est s'il veut, ni Dieu n'est ce qu'il veut au sens plein des termes. Ou la formule n'a point de sens, ou elle implique qu'en Dieu tous les possibles ne sont ni réalisés, ni même réalisables. Par suite, la formule : « Je suis si je veux » doit être prise en un sens relatif. Exemple : Je puis être ou A, ou B, ou C, ou... X. Je veux être B, et parce que je veux être B, je ne veux être ni C, ni A, ni... X. Voilà en quel sens Dieu est ce qu'il veut. De combien ne s'en faut-il pas que cette liberté divine soit l'absolue liberté !

Dieu doit être *virtuellement* déterminé afin de se déterminer



actuellement et volontairement. En d'autres termes, s'il est des puissances divines logiquement antérieures à leur actuation, Dieu en a conscience. Il les trouve en lui. — Sans savoir comment elles y sont ? — Peut-être. Mais ce non-savoir n'est pas ignorance. Il nous paraît au premier abord, et même après quelque réflexion, que la question est insoluble. Et en cela nous sommes nos propres dupes. La question n'est pas insoluble. Elle ne se pose pas. Elle n'a aucun sens. Dieu se constate sans chercher à s'expliquer. Autrement il douterait s'il est l'être premier par excellence. Il douterait s'il est Dieu. Et il ne pourrait s'ôter de ce doute.

La nécessité que l'on s'impose de concevoir l'être de Dieu sur le type des êtres qui peuplent le champ de la conscience n'est pas telle, néanmoins, qu'on soit tenu de se représenter la conscience divine en butte aux mêmes séductions que la nôtre, ayant à se garer des mêmes écueils. Notre entendement est en conflit perpétuel avec notre imagination Et c'est l'imagination qui, en nous, est infinitiste. Pourquoi la nécessité de s'arrêter ne s'imposerait-elle pas à la raison divine de même qu'elle s'impose à notre raison ? Dieu serait la cause sans cause, l'antécédent qui pour être n'en supposerait aucun autre. Dieu serait, mais il ne serait point par l'effet d'une génération. — Alors il se serait fait ? Il serait cause de lui-même ? — A vrai dire on hésite à prendre le terme d'origine spinoziste : *causa sui* au sens complet, comme si Dieu s'était fait, comme si Dieu s'était tiré d'un néant antérieur à lui-même. La formule : « Je suis ce que je veux », qui mène aisément à ces deux autres : « Je suis dès que je veux » : et « Je suis si je le veux » demande, pour cesser d'être contradictoire, à n'être point prise au pied de la lettre. Elle exige la détermination de « Je suis », et qu'on fasse suivre l'expression de ce verbe de celle d'un attribut défini. Autrement on serait contraint à se représenter Dieu passant indéfiniment, arbitrairement, du néant à l'être. Mais pour que le néant se donnât l'être, ne faudrait-il pas qu'il fût l'être? *Nec genitus, nec factus*, ni engendré ni fait, auteur de ses actes, non de ses puissances, tel Dieu doit nous apparaître.

— Et nous revenons encore au Dieu de la *Philosophie de la liberté*. — Nous y revenons assurément, mais par un détour. Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait succession dans la conscience divine. Et tant s'en faut que rien ne s'y oppose, qu'au contraire une conscience exempte de toute succession n'en

serait pas une. Rien ne s'oppose non plus à ce qu'il y ait en Dieu une infinité d'attributs, pourvu que cette infinité reste potentielle et que la volonté de Dieu consiste à en élever un certain nombre, librement choisis, de la puissance à l'acte. Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait dans la vie divine deux moments, l'un antérieur, l'autre postérieur à la création, l'un pendant lequel Dieu vit replié sur lui-même, l'autre pendant lequel Dieu se déploie et se fait seigneur. Rien ne s'y oppose pourvu que ce soient là deux moments chronologiques. Rien ne s'y oppose pourvu que la conscience divine préexiste à la volonté divine et qu'elle soit contemporaine du premier moment. Encore une fois Dieu et le temps sont contemporains : le sont aussi Dieu et la conscience divine, Dieu et le verbe de Dieu. « Au commencement était le Verbe. »

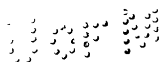
VI

Oter à Dieu son éternité, c'est là un sacrilège métaphysique dont seuls, au temps présent, les criticistes ne craignent pas de se rendre coupables. On voudra bien ne pas mettre en doute qu'ils nieraient l'immensité divine pour le moins aussi résolument que l'éternité divine.

Par malheur nier ne suffit pas. Car, et cet aveu ne nous coûte guère, quelque convaincus que nous puissions être de l'impossibilité, pour l'homme, de connaître Dieu, c'est tout de même à déterminer Dieu que nous sommes occupés ici. Nous ne le dépouillons de ses attributs métaphysiques qu'afin de la rendre plus accessible à notre intelligence. Le criticisme, en raison même de son phénoménisme, n'est pas agnosticisme : il s'en faut presque du tout au tout. Ce nous est dès lors une obligation, semble-t-il, de répondre nettement à la question : « Dieu est-il partout ? » ou : « Dieu est-il quelque part, dans le ciel, par exemple, et pas ailleurs ?

Faut-il opter entre la thèse et l'antithèse ? Si Dieu est l'auteur du monde, il peut agir partout dans le monde. Et il suffit, pour qu'une telle action ne soit point contradictoire, que le monde ne soit pas infini.

Voici venir des difficultés assez graves. Nous attribuons à Dieu une conscience que nous nous représentons d'après la nôtre. Et cela est inévitable, attendu qu'une conscience imaginée sur un autre type — quel serait cet autre type ? — ne



serait conscience que de nom. Or, sans les catégories, pas de conscience. Et le temps est une de ces catégories. Donc en Dieu les états de conscience se succèdent. Mais l'espace aussi est une de ces catégories. Donc, si Dieu agit partout, il n'agit point partout à la fois dans le présent, ou, s'il paraît agir, c'est en vertu de lois générales auxquelles il ne change rien, non parce qu'il est immuable — aussi bien l'immutabilité est-elle une perfection? — mais parce qu'il juge bon de n'y rien changer. Osons nous accoutumer à penser que si Dieu est, s'il est une personne divine, cette personne est quelque part, non point toujours dans le même lieu peut-être, mais dans un lieu déterminé.

Il y aurait donc des événements providentiels, des peuples élus, et le doigt de Dieu serait plus qu'une métaphore pédagogique à l'usage des enfants irrespectueux? Je ne dis point que cela est. Certes, le principe de contradiction ne nous défend de croire rien de tel. Toutefois il est à remarquer que les impératifs logiques issus de l'axiome de contradiction ont une fonction « inhibitrice » un pouvoir exclusivement « d'arrêt ». Ils nous renseignent sur l'impossible : rien de plus. Dieu, dès lors, ne peut être éternel : cela est contradictoire. Immense, il ne peut l'être davantage : cela aussi est contradictoire. S'il est ou n'est pas, l'axiome logique est impuissant à nous en instruire. Ce que peut l'axiome, c'est nous interdire à l'avance de prêter à Dieu telles ou telles déterminations. Mais libre à nous de nous le représenter selon les exigences, ou de la raison, ou du sentiment religieux, pourvu que les éléments de cette représentation ne soient ni absolument ni respectivement contradictoires. Expliquons-nous. Il est absolument contradictoire que Dieu soit éternel ou immense. Il ne l'est pas que Dieu soit tout-puissant. La toute-puissance divine n'apparaît une contradiction que mise en regard du libre arbitre humain.

Poursuivons. La Providence générale et la Providence particulière sont inconciliables, si Dieu est hors du temps. Aussitôt que le temps redevient une des catégories de la conscience divine, la conciliation est possible. Rien de plus cependant. Car s'il y a possibilité de coexistence, il est loin d'y avoir implication. Ces deux espèces de Providence ne s'appellent point l'un l'autre. Et si rien ne s'oppose à ces miracles que Bersot appelait « les coups d'état de la politique du ciel », on s'abuserait étrangement à conclure leur réalité de

leur simple possibilité. Nous ne disons pas, non plus, qu'il faille prier Dieu. Nous nous ôtons seulement le droit de qualifier d'absurdes les gens qui le prient et lui demandent autre chose que le pain quotidien.

Les dévots au christianisme ont plus à redouter des philologues que des philosophes. Et il y a beau temps qu'ils le savent. Non, sans doute, que leur foi et la raison soient partout d'accord : inutile ici d'insister. Inutile encore, ou du moins nous espérons que cela est inutile, d'avertir que la possibilité de ce que depuis plus de deux siècles on appelle « le christianisme raisonnable » n'entraîne pas l'adhésion au symbole de Nicée. Que les criticistes ralliés au récent monothéisme de son fondateur veuillent bien se souvenir qu'il a plaidé jadis en faveur du polythéisme. D'où l'on a peut-être trop vite conclu qu'il était polythéiste. Il avait eu simplement, croyons-nous, le courage de secouer un vieux joug et de faire voir qu'on pouvait s'en affranchir sans que la raison protestât. L'épigraphe de la belle thèse sur la *Contingence des lois de la nature* « εἶναι καὶ ἐνταῦθα θεούς » aurait pu être celle des dernières pages du *Deuxième Essai de Critique Générale*. L'unité de l'Etre Suprême nous semble toutefois plus probable qu'une pluralité de Dieux. Au temps où nous sommes, et vraisemblablement parce que nous sommes nés chrétiens, il ne nous est guère facile d'adhérer au polythéisme. Et puis de deux choses l'une : ou les Dieux s'entendent et l'union parfaite de leurs volontés équivaut à l'unité de la personne divine; ou ces volontés entrent en conflit. Cette supposition agréerait peut-être à ceux qui n'osent prendre au sérieux l'hypothèse d'une chute originelle. La guerre des Dieux expliquerait jusqu'à un certain point les désordres du monde. Elle laisserait insuffisamment expliquées les lois qui règnent sur le monde et qui en règlent jusqu'aux désordres. En outre, il serait impossible de se représenter un tel conflit, à moins d'imaginer une lutte entre des êtres inégalement bons et inégalement puissants pour le bien. Or, si l'essentiel de l'idée de Dieu est l'idée de la toute-puissance pour le bien, l'idée d'une hiérarchie de Dieux apparaît obscure et le polythéisme ne tarde pas à se rapprocher du « satanisme ». Il y a plus. Si nous ôtons de la notion de Dieu cela que nous en croyons l'essentiel, rien n'empêche d'ériger en Dieu l'homme même, à supposer, bien entendu, qu'il soit libre et capable de vouloir contre la volonté de Dieu. Enfin la notion de Dieu se confon-

dant selon nous avec celle d'Être Suprême, n'oublions pas que *Suprême* est un superlatif. Il faudrait donc admettre l'égalité des Dieux, s'ils étaient plusieurs, et l'identité de leurs volontés. Mais ou le mot : consubstantiel ne signifie rien, ou c'est précisément d'une telle identité qu'il est le nom obscur. Décidément si le polythéisme ne heurte pas ouvertement la raison, il lui cause néanmoins une sorte de malaise.

VII

Reste la question : Dieu est-il ? On n'en sait rien. Le criticisme n'est pas l'empirisme, sans doute. Il n'en est pas non plus le contraire. N'y ayant point de noumènes, l'être des choses se confond avec leur phénomène, puisque entre l'apparaître et l'être toute opposition a disparu. Ce n'est pas tout. Les catégories sont des lois universelles dont l'action se constate en nous et hors de nous. Elles règlent la représentation. Mais elles ne lui sont pas étrangères, puisqu'il nous faut, pour les découvrir, analyser la représentation. Les choses nous sont données dans et en même temps que leurs rapports. Et réciproquement. Car s'il est vrai que les lois nous sont connues d'un autre genre de connaissance que les faits, on ne peut cependant opposer ceux-ci à celles-là comme si la loi était l'*autre* du phénomène. La loi ne vit que dans le phénomène. Elle n'est plus dès qu'il a cessé d'être. Nous avons dit cela autre part et autrement. Osons maintenant tout dire et donner aux catégories le nom de faits permanents et universels. Et justifions notre audace en faisant remarquer qu'on peut également dire en s'exprimant correctement : 1° « C'est une loi que tout corps plongé dans un fluide perd de son poids une quantité égale au poids du volume de fluide déplacé ». Et 2° « c'est un fait que tout corps plongé dans un fluide, etc... » Bref, tout ce qui est, est objet de constatation. Et Dieu, s'il est, ne peut qu'être prouvé empiriquement.

Ainsi toute preuve de l'existence de Dieu sera physique. Et l'incertitude touchant sa réalité sera comparable à notre incertitude touchant l'habitation des planètes, par exemple. Et cette incertitude ne cédera qu'à des expériences concluantes. Serons-nous jamais en état d'en faire de telles ? Et de même serons-nous jamais mis en présence d'événements *providentiels*, attestant manifestement et indiscutablement

pour tous l'intervention personnelle d'un être au sein de l'Univers connu ? Ce jour-là Dieu serait prouvé. Pas avant. Car de prouver Dieu par son idée, la difficulté est devenue insurmontable. En effet, si nous pouvions concevoir l'immense, l'éternel, l'infini et que ces mots désignassent autre chose que des négations, la présence de tels concepts serait une sorte de miracle à moins que Dieu ne fût. Mais ces concepts n'en sont point. Leur présence en notre esprit est tout ce qu'il y a de plus discutable, et leur réalité objective, au sens cartésien, tient plus du néant que de l'être.

Reste alors le droit de se représenter Dieu d'après nous, sa conscience d'après la nôtre. Mais pour cela nous n'avons besoin d'autres notions que celles que nous portons en nous en vertu de l'innéité de nous-mêmes à nous-mêmes. Il suffit de nous grandir dans nos déterminations pour nous représenter Dieu. Nous pouvons donc nous former l'idée de Dieu d'après la nôtre. Et c'est là ce qui nous ôte tout moyen d'être assuré de son existence. Du moment où l'idée de Dieu est factice, l'existence de Dieu n'est rien moins que garantie. Pascal avait raison quand il écrivait : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, « et si impliquées qu'elles frappent peu ; et quand cela ser- « virait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant « qu'ils voient cette démonstration, *mais une heure après ils « craignent de s'être trompés*. » Il faut craindre en effet de s'être trompé. D'autre part, la validité des preuves soi-disant historiques, conséquemment empiriques et physiques par lesquelles Pascal se vantait de remplacer celles qu'il jugeait caduques les surpassent encore en fragilité.

Les réflexions qui précèdent justifient les athées et les sceptiques, condamnent les théistes dogmatiques. Il est d'autres théistes, ceux qui croient en Dieu sans s'appuyer sur aucun texte, sur aucun témoignage, sur aucune bible. S'ils croient, c'est que, d'une part, ils ne savent pas. S'ils croient, c'est que, d'autre part, ils ont leurs raisons. Que sont-elles, ces raisons ? Leur force ne tient-elle, pas de l'habitude et leur autorité n'est-elle si grande que parce que le rationaliste d'aujourd'hui fut dévot hier ? Ceux de nous qui croient en Dieu et s'intitulent libres penseurs ont cru jadis au Dieu d'Abraham d'Isaac et de Jacob. Est-il certain qu'ils ont cessé d'y croire ? Au temps où ils croyaient, ils professaient la foi de leurs pères. Et ceux-ci tenaient leur foi de leurs ancêtres.

Et ces ancêtres ? Ils la tenaient vraisemblablement d'une imagination essentiellement anthropomorphique, se conformant, jusque dans ses plus libres fantaisies, aux analogies présumées de l'expérience.

La connaissance de ces analogies est plus précise aujourd'hui qu'elle ne l'était au temps d'Hésiode et des premiers sages. L'imagination trouve bien encore de quoi fournir. Mais ce qu'elle fournit, la raison, le contrôle et de son mieux la discipline. L'anthropomorphisme s'est assagi, parfois même il a essayé d'abdiquer. Peut-être il ne l'a pu faire sans péril pour l'intelligibilité fondamentale des choses. Même à la raison spéculative il n'est pas indifferent que Dieu soit ou ne soit point.

VIII

La Position de Dieu ne saurait être l'objet d'aucun jugement assertorique. Si Dieu est un être et, par suite, un fait, comme on sait que tous les raisonnements du monde ne tiennent pas contre un fait, on est conduit à dire que tant que Dieu ne sera pas devenu objet d'expérience directe et d'une expérience en quelque sorte externe, l'athéisme ne sera pas vaincu. Dieu reste donc objet de croyance, de foi ou, si l'on veut, de pari.

Parier pour ou contre Dieu offre certes un attrait médiocre à qui ne voit dans ce pari qu'un divertissement. Si l'on gagne, le temps de savoir que l'on a gagné est immensément loin de soi. Si l'on perd, la possibilité de le savoir est chimérique. Je me souviens d'avoir vu mourir un matérialiste du diocèse de M. Homais : deux jours avant sa mort il se disait heureux de « savoir bientôt le grand mystère ». Personne n'osa lui objecter que, s'il n'y a rien au delà de la mort — et il souhaitait qu'il n'y eût rien — il n'en saurait rien.

Ce n'est pas uniquement pour nous divertir que nous parions pour ou contre Dieu. C'est, croyons-nous, pour faire œuvre d'homme ; ainsi qu'on l'a répété tant de fois. Et nous ne parions pas une fois pour toutes. On dirait de lettres de change tirées sur l'Eternel que nous renouvelons par intervalles, mais de telle sorte qu'à chaque renouvellement il semble que notre degré de confiance dans la solvabilité du débiteur ait ou baissé, ou monté. Cela dépend des cas.

Si l'on était sûr que Dieu est, la plupart ne chercheraient plus outre. Et cependant l'humanité n'en aurait pas fini avec les problèmes.

Car reprendre aux métaphysiciens les questions qu'ils s'imaginaient être leurs biens propres, nier la valeur des preuves métaphysiques de Dieu, cela ne dispense point de rechercher, par exemple, si tout est ou n'est pas phénomène. Platon, dans le *Timée*, fait intervenir les Dieux. Mais il ne supprime pas les Idées. Or, diviniser ces Idées, serait travestir indûment le platonisme en spiritualisme. Autant vaudrait ériger en Dieux les noumènes de Kant. Sans croire aux noumènes, tout aussi bien que sans cesser d'y croire, on peut adhérer aux postulats de la raison pratique. Il y a là deux ordres à ne pas confondre. Nous tenions en finissant, à fixer sur ce point l'attention du lecteur. De retenir et de diriger son attention, la chose eût certes valu la peine. Toutefois nous ne saurions, en ce moment, engager un nouveau débat.

Lorsque nous mettions la dernière main aux études de philosophie générale réunies sous le titre de *Croyance et Réalité*, nous écartions le problème théologique par fidélité envers le phénoménisme. Et nous commettions une grave méprise. Dieu restait alors, pour nous, objet de métaphysique. Et toute incursion chez les métaphysiciens équivalait, selon nous, les criticistes, à la défaite consentie. Aussi sur le point de parler de Dieu, nous nous dérobions, nullement par timidité, mais par nécessité.

Cette fois, nous avons parlé. Plusieurs penseront que c'est pour ne rien dire, puisque, si les athées nous ont paru téméraires, nous n'avons fait que tracer à l'usage des théistes l'esquisse d'un credo éventuel. En cela, nous avons, ainsi que M. Secrétan nous le reproche, « remonté des courants d'opinion », puisque sans poser le pied hors du terrain de la spéculation, nous avons délaissé le Dieu de Descartes pour nous rapprocher éventuellement de celui de saint Paul, d'Abraham, et vraisemblablement aussi d'Ismaël, bref du Dieu de tous ceux qui disent qu'ils croient en Dieu. Mais est-ce un si grand mal de remonter des courants d'opinion ? N'est-ce pas aussi faire œuvre d'homme à sa manière que de remettre en question les choses jugées, que de « reconstituer les anciens rêves » et de faire rentrer dans la phase critique des problèmes prématurément résolus? La loi positiviste des trois états n'est pas fausse. Il y a tout lieu de penser qu'on a souvent passé

par ces trois états... chez les positivistes. Chez les autres, ce peut être différent. Et si, à ceux qui « croient savoir » il y a lieu d'opposer ceux qui « se savent croire »; si, chez ces derniers, la persuasion que la croyance est le vrai nom de la science produit ses conséquences légitimes, il en résulte qu'en dehors des événements physiques ou historiques bien constatés, l'erreur peut partout avoir place, et que mêlée à des préjugés dont on tire vanité d'être revenu, se trouve plus d'une vérité, peut-être, dont on s'est trop pressé de revenir. Le théisme anthropomorphique et phénoméniste a contre lui l'aisance avec laquelle les bonnes gens l'accueillent. Aussitôt qu'il a pris place dans la conscience religieuse du simple il s'y trouve à l'aise. Et l'homme qui pense n'aime pas, en des matières aussi hautes, être de la même opinion que son charbonnier. En quoi il aurait tort si, pour parvenir à comprendre le Dieu du charbonnier et au besoin à partager sa foi, le philosophe devait au préalable — et il le doit — faire son métier de philosophe, trier parmi les notions, éliminer les pseudo-concepts, et s'interdire l'usage de tous ceux où se trouve quelque contradiction.

LIONEL DAURIAC.

III

L'ÉVOLUTION DE L'IDÉALISME

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

MALEBRANCHE ET SES CRITIQUES

La vraie philosophie du XVIIIe siècle, j'entends celle qui fait vraiment la gloire de ce siècle dans l'ordre spéculatif, c'est l'idéalisme radical et absolu, la doctrine qui nie la substance étendue, la matière. Cette philosophie constituait un grand progrès sur le dualisme cartésien; mais elle est née du dualisme cartésien. C'est de Malebranche qu'elle procède. Malebranche doit en être considéré comme le premier père (1). Il nous faut donc, pour comprendre l'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle, revenir aux théories malebranchistes

(1) Dugald-Stewart remarque que Berkeley n'a fait que développer ingénieusement « quelques-uns des principes de Malebranche, poussés à des conséquences paradoxales, mais naturelles, que Malebranche paraît avoir parfaitement aperçues sans vouloir les avouer ». (Histoire abrégée de la philosophie depuis la renaissance des lettres, trad. Buchon, t. II, p. 362.)

La *Clavis universalis* de Collier a un sous-titre : *Nouvelle recherche de la vérité* qui rappelle le titre du principal ouvrage de Malebranche ; et c'est de Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. III, 1re partie, ch. IV), qu'est tirée cette épigraphe caractéristique, que le philosophe anglais a placée en tête de son livre, et où se marque hardiment son mépris pour l'incompétence du sens commun : *Vulgi assensus et approbatio circa materiam difficilem est certum argumentum falsitatis istius opinionis cui assentitur.* (L'applaudissement du peuple en quelque opinion sur une matière difficile est une marque infaillible qu'elle est fausse.)

C'est avec toute raison que M. Georges Lyon a donné une très grande place à Malebranche dans son beau livre sur l'*Idéalisme en Angleterre*. Il y montre, et certainement sans l'exagérer, l'influence de la doctrine de la vision en Dieu sur la philosophie anglaise du XVIIIe siècle. C'est ce qui fait, à nos yeux, l'originalité et la grande valeur de sa thèse.

et essayer d'en bien saisir la portée, d'après les critiques qui en ont été faites. L'idéalisme absolu apparaît dès les premières années du XVIII[e] siècle; mais il a ses sources directes en des ouvrages de la fin du siècle précédent. Avec Malebranche et Bayle, — Malebranche, le profond philosophe catholique, Bayle, le sceptique d'esprit ouvert, subtil et pénétrant, — commence en réalité son histoire.

I

« L'incompatibilité du dogme catholique de la transsubstantiation avec l'immatérialisme fut l'unique raison pour laquelle Malebranche déforma (*deformed)* la simplicité de sa théorie particulière par ce hors-d'œuvre supposé, un univers inconnu et oiseux de matière (*an unknown and otiose universe of matter*). Ce n'est, en effet, que rendre justice à ce grand philosophe de dire que sa théorie, dégagée du fardeau (*incumbrance*) dont il avait, comme catholique, été contraint de l'embarrasser, devient un système d'idéalisme absolu; et que, en fait, tous les principaux arguments sur lesquels se fonde un tel système se trouvent amplement développés dans son immortelle *Recherche de la vérité*. Malebranche le savait bien, et comme il le savait nous pouvons aisément comprendre que la visite qui lui fut faite par Berkeley se soit terminée comme on le rapporte.

« Ainsi Malebranche ne laissa que peu à faire à ses successeurs protestants. Ils n'eurent qu'à omettre l'excroissance catholique (*the catholic excrescence*); quant aux raisons qui justifiaient cette omission, ils les trouvaient sous la main rassemblées et mises en ordre. Que l'idéalisme fût la conclusion légitime (*the legitimate issue*) de la doctrine de Malebranche, c'est ce qu'avaient vu en même temps (*at once*) tous les esprits capables de raisonnement métaphysique. C'est ce qui avait été signalé, d'une manière générale, par Bayle, et aussi — mais on ne l'a pas jusqu'ici remarqué, — par Locke (dans son *Examen de l'opinion de Malebranche*). On ne saurait donc faire grand cas de la pénétration de Norris, qui adopta, lui protestant, l'hypothèse de Malebranche, sans en rejeter la surcharge catholique (*without rejecting its catholic incumbrance*). L'honneur d'avoir exposé pour la première fois un système d'idéalisme absolu fut ainsi laissé à Berkeley et à Collier, et, quoiqu'ils soient, l'un et l'autre, redevables à Malebranche

des principaux arguments qu'ils produisent, à chacun d'eux appartient la gloire de les avoir appliqués avec une ingéniosité particulière. »

Ainsi parle William Hamilton dans une intéressante étude consacrée au système de Collier (1). Selon lui, c'est surtout la transsubstantiation qui a retenu l'esprit de Malebranche sur la pente de l'idéalisme absolu. Nous le croyons volontiers, et nous dirons pourquoi. Mais, en fait, on ne voit pas, si l'on s'en tient aux textes, que l'auteur de la *Recherche de la vérité* et des *Entretiens métaphysiques* ait allégué particulièrement ce dogme en faveur du réalisme. C'est la révélation, considérée en général, c'est l'Écriture, parole de Dieu, c'est l'Église, interprète infaillible de l'Écriture, qui lui paraît décider la question et écarter définitivement le doute sur l'existence du monde matériel. Rappelons en quels termes il expose sa doctrine sur ce point fondamental et marque la différence précise qui la sépare de celle de Descartes :

« Il est absolument nécessaire, pour s'assurer positivement de l'existence des corps de dehors, de connaître Dieu qui nous en donne le sentiment, et de savoir qu'étant infiniment parfait, il ne peut pas nous tromper : car si l'intelligence qui nous donne les idées de toutes choses voulait, pour ainsi dire, se divertir à nous représenter les corps comme actuellement existants, quoiqu'il n'y en eût aucun, il est évident que cela ne lui serait pas difficile.

« C'est pour ces raisons que M. Descartes qui voulait établir sa philosophie sur des fondements inébranlables, n'a pas cru pouvoir supposer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paraissent très convaincantes au commun des hommes. Apparemment il savait aussi bien que nous qu'il n'y avait qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps, que l'on pouvait s'en approcher et les toucher pour s'assurer si nos yeux ne nous trompaient point dans leur rapport. Il connaissait assez l'esprit de l'homme pour juger que de semblables preuves n'eussent pas été rejetées; mais il ne cherchait ni les vraisemblances sensibles, ni les vains applaudissements des hommes ; il préférait la vérité, quoique méprisée, à la gloire d'une réputation sans mérite ; et il aimait mieux se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes qui

(1) *Discussions on philosophy and literature.* Idealism with reference to the scheme of Arthur Collier.

leur paraissent extravagants, que d'assurer des choses qu'il ne jugeait pas certaines et incontestables.

« Mais quoique M. Descartes ait donné les preuves les plus fortes que la raison toute seule puisse fournir ; quoiqu'il soit évident que Dieu n'est point trompeur et qu'on puisse dire qu'il nous tromperait effectivement, si nous nous trompions nous-mêmes, en faisant l'usage que nous devons faire de notre esprit et des autres facultés dont il est l'auteur; cependant on peut dire que l'existence de la matière n'est point encore parfaitement démontrée : je l'entends en rigueur géométrique. Car enfin en matière de philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit que lorsque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de notre liberté autant que nous le pouvons. Nos jugements ne doivent pas avoir plus d'étendue que nos perceptions. Ainsi, lorsque nous voyons des corps, jugeons seulement que nous en voyons, et que ces corps visibles ou intelligibles existent actuellement...

« On doit remarquer que, comme il n'y a que Dieu qui connaisse par lui-même ses volontés, lesquelles produisent tous les êtres, il nous est impossible de savoir d'autre que de lui, s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel, semblable à celui que nous voyons... Ainsi, pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu et que Dieu n'est point trompeur, mais encore que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créé : ce que je ne trouve point prouvé dans les ouvrages de M. Descartes.

« Dieu ne parle à l'esprit, et ne l'oblige à croire qu'en deux manières : par l'évidence et par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps; mais pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entière, et que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelque autre chose que Dieu et notre esprit. Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent, je l'accorde à M. Descartes ; mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence; il nous y incline seulement par impression. Or, nous ne devons suivre, dans nos jugements libres, que la lumière et l'évidence ; et si nous nous laissons conduire à l'impression sensible, nous nous tromperons presque toujours.

« Pourquoi nous trompons-nous dans les jugements que nous formons sur les qualités sensibles, sur la grandeur, la

figure et le mouvement des corps, si ce n'est que nous suivons une impression semblable à celle qui nous porte à croire qu'il y a des corps?... Ne voyons-nous pas que les qualités sensibles aussi bien que les corps sont hors de nous? Cependant il est certain que ces qualités sensibles, que nous voyons hors de nous, ne sont pas effectivement hors de nous... Quelle raison avons-nous donc de juger qu'outre les corps intelligibles que nous voyons, il y en a encore d'autres que nous regardons? Quelle évidence a-t-on qu'une impression qui est trompeuse, non seulement à l'égard des qualités sensibles, mais encore à l'égard de la grandeur, de la figure et du mouvement des corps, ne le soit pas à l'égard de l'existence actuelle des mêmes corps?...

« Je sais bien qu'il y a cette différence entre les qualités sensibles et les corps, que la raison corrige bien plus facilement l'impression ou les jugements naturels qui ont rapport aux qualités sensibles que ceux qui ont rapport à l'existence des corps...

« Ainsi, il semble que nous devions croire qu'il y a des corps; car nous sommes naturellement portés à suivre notre jugement naturel, lorsque nous ne pouvons pas positivement le corriger par la lumière et par l'évidence : tout jugement naturel venant de Dieu, nous y pouvons conformer nos jugements libres, lorsque nous ne trouvons point de moyen pour en découvrir la fausseté. Et si nous nous trompions en ces rencontres, il semble que l'auteur de notre esprit serait, en quelque manière, l'auteur de nos erreurs et de nos fautes.

« Ce raisonnement est peut-être assez juste. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement : nous pouvons n'y pas consentir...

« Certainement, il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connaître avec une entière évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement créateur du monde matériel et sensible : car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, et il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et un tel monde...

« Nous sommes certains qu'il y a un monde, parce que la foi nous apprend que Dieu a créé ce monde, et que cette foi est conforme à nos jugements naturels ou à nos sensations composées, lorsqu'elles sont confirmées par tous nos sens, qu'elles sont corrigées par notre mémoire et qu'elles sont rectifiées par notre raison.

« Il est vrai qu'il semble d'abord que la preuve ou le principe de notre foi suppose qu'il y a des corps, *fides ex auditu*. Il semble qu'elle suppose des prophètes, des apôtres, une Écriture sainte, des miracles. Mais si l'on y prend garde de près, on reconnaîtra que, quoiqu'on ne suppose que des apparences d'hommes, de prophètes, d'apôtres, d'Écriture sainte, de miracles, etc., ce que nous avons appris par ces prétendues apparences est absolument incontestable, puisqu'il n'y a que Dieu qui puisse représenter à l'esprit ces prétendues apparences et que Dieu n'est point trompeur : car la foi même suppose tout ceci. Or, dans l'apparence de l'Écriture, et par l'apparence des miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel et une terre, que le Verbe s'est fait chair et d'autres semblables vérités qui supposent l'existence d'un monde créé. Donc, il est certain, par la foi, qu'il y a des corps, et toutes ces apparences deviennent par elle des réalités...

« Il faut donc conclure de tout ceci que nous pouvons, et même que nous devons corriger les jugements naturels, ou les perceptions composées qui ont rapport aux qualités sensibles que nous attribuons aux corps qui nous environnent ou à celui que nous animons. Mais pour les jugements naturels qui ont rapport à l'existence actuelle des corps, quoique absolument nous puissions nous empêcher de former des jugements libres qui leur soient conformes, nous ne le devons pas, parce que ces jugements naturels s'accordent parfaitement avec la foi (1). »

Il est, croyons-nous, inutile de faire remarquer l'importance de ce passage, où l'on voit la position nouvelle prise par le disciple indépendant de Descartes dans la question de la matière. Pour y suivre l'enchaînement des idées, quelques observations sont nécessaires sur la langue psychologique de Malebranche, langue très belle et très claire, mais qui paraît quelquefois manquer de précision, parce que nous n'y retrouvons pas toujours nos distinctions et définitions ordinaires.

(1) *Sixième éclaircissement sur la Recherche de la vérité.*

Dans cette phrase : « Dieu ne nous oblige à croire qu'en deux manières : par l'évidence et par la foi », le mot *oblige* est équivoque : il renferme deux sens, qu'il eût, semble-t-il, fallu distinguer : le sens moral d'obligation ou de devoir, et le sens psychologique de nécessité. Croire par évidence, c'est croire invinciblement, c'est être psychologiquement forcé de croire. Croire par foi religieuse, c'est croire par obligation de conscience. La différence saute aux yeux : elle va jusqu'à l'opposition. Mais Malebranche ne distinguait pas dans l'*évidence*, aussi nettement que nous le faisons aujourd'hui, l'obligatoire du nécessaire ; et il est vrai de dire qu'ils y sont très voisins l'un de l'autre.

L'expression de *jugements naturels* et celle de *jugements libres* ont aussi besoin d'être expliquées. Il faut se rappeler que, pour Malebranche, comme pour Descartes, le jugement se rapporte à la volonté. Les jugements naturels sont ceux qui viennent des inclinations ou tendances spontanées de notre nature mentale, ceux où la volonté est entraînée ensuite de la sensation. Les jugements libres sont ceux qui procèdent de l'activité libre de l'âme, ceux que forme la volonté, après examen et réflexion, et par lesquels elle confirme, ou rectifie, ou rejette les jugements naturels. En quelques-unes des phrases qu'il emploie, le philosophe paraît confondre les jugements naturels avec les impressions, sensations ou perceptions composées dont ils sont précédés. C'est que, à ses yeux, ils en sont une suite nécessaire et forment avec elles ce qu'il nomme le physique de l'âme. Les jugements naturels où nous incline l'impression sensible ne sont nullement garantis de l'erreur ; ils sont même suspects, car nous avons des inclinations mauvaises, qui sont l'effet du péché originel. Mais ils sont sujets à revision, à correction, et c'est à l'activité libre, à la volonté réfléchie qu'appartient l'office de les corriger, d'en découvrir l'erreur, de les réduire aux limites de nos perceptions. Parmi les jugements que forme la volonté réfléchie, il en est qui ne s'imposent pas, qui ne sont pas nécessaires : à ceux-là convient parfaitement le nom de *libres*. Il s'applique très mal, en apparence, à ceux qui résultent d'une démonstration rigoureuse, où le consentement est forcé, où l'évidence est nécessairement suivie. Mais il faut considérer que libre est l'examen d'où sortent ces jugements nécessaires, qu'ils ont ainsi un rapport indirect à l'activité libre, et qu'ils peuvent donc, eux-mêmes, s'appeler libres d'après

leur origine. D'aileurs, Malebranche pensait que, la liberté n'impliquant pas l'indifférence, le consentement, même donné à des vérités entièrement évidentes, ne laisse pas d'être libre, bien que l'on s'y sente invinciblement déterminé. La distinction du libre et du nécessaire n'était pas tout à fait pour lui ce qu'elle est pour nous.

Ce qui frappe en cette psychologie, — aussi bien d'ailleurs qu'en celle de Descartes et en celle de Spinoza, — c'est que toute connaissance réelle, toute science méritant ce nom, s'y fonde sur des démonstrations exactes comme celles de la géométrie ; c'est que la certitude mathématique y est le type de toute certitude rationnelle. Pour Malebranche, rien de démontré qui ne le soit mathématiquement, c'est-à-dire qui ne se déduise d'axiomes ; rien de certain que le démontré ; pas de milieu, en philosophie, entre le doute libre et l'évidence déterminante. La théorie cartésienne du jugement a donné une large place à la liberté du doute. Elle en a fait une vraie méthode, l'unique et vraie méthode philosophique. Mais il n'y a rien que de légitime, aux yeux du chrétien, comme à ceux du penseur, dans un doute de prudence, de défiance, de pénétration, qui affranchit l'entendement de la domination des sens, en le rappelant à lui-même, en le remettant, pour ainsi dire, en contact avec le Verbe intérieur.

Donc, nous dit Malebranche, suivons cette méthode du doute, qui seule peut nous conduire à la vérité. Suivons-la jusqu'au bout. Ne nous arrêtons pas aux vraisemblances sensibles, qui suffisent au commun des hommes. Ne craignons pas de nous rendre ridicules aux petits esprits, en mettant en problème le monde extérieur. Il faut démontrer, pour ne pas recevoir de l'opinion vulgaire, mêlées et mises au même rang, vérités et erreurs. Il faut douter, pour démontrer. Doutons tant que nous pouvons : jusqu'à ce que le doute ne soit plus possible, jusqu'à ce que l'évidence éclate, emporte notre consentement, triomphe de notre résistance. L'existence des corps n'est pas démontrée « en rigueur géométrique » ; ce qui est, au contraire, démontré, c'est qu'elle n'est pas démontrable. Donc elle reste douteuse en métaphysique ; elle n'est assurée qu'en théologie.

L'existence des corps n'est pas démontrée, parce que l'impression sensible qui nous incline à croire qu'il y a des corps, nous incline aussi à leur attribuer les qualités sensibles couleur, saveur, odeur, etc., qui cependant ne leur appar-

tiennent pas; et, de plus, parce que cette impression nous trompe sur leur grandeur, leur figure et leur mouvement, c'est-à-dire sur les qualités sans lesquelles ils ne sauraient être conçus. Si le jugement naturel qui suit l'impression peut être faux dans les deux derniers cas, pourquoi serait-il vrai dans le premier? Et comment pouvons-nous être certains qu'il le soit?

L'existence des corps n'est pas démontrable, parce qu'il n'y a de démonstration que du nécessaire. Dieu, qui est l'être nécessaire, peut être démontré. Mais le monde n'est pas une émanation nécessaire de la divinité, comme le Fils et le Saint-Esprit; on ne peut donc passer, par un rapport nécessaire, de la Divinité au monde : il y aurait contradiction à vouloir déduire de la nature divine l'existence arbitraire des êtres créés. L'indémontrabilité de la matière se trouve ainsi liée à la distinction de Dieu et du monde, confondus par Spinoza, à la distinction en Dieu de l'activité libre (création) et de l'activité nécessaire (génération du Verbe, procession du Saint-Esprit).

Dieu ne nous fait pas connaître l'existence des corps par la révélation intérieure des vérités éternelles; car il est clair que cette existence, qui est « arbitraire », n'est pas comprise dans les vérités éternelles. Il ne nous la fait pas connaître non plus par nos perceptions; car nos perceptions, dont les limites doivent être celles de nos jugements, ne vont pas au delà des corps visibles ou intelligibles; et c'est librement que nous dépassons ces limites, quand nous jugeons qu'il y a au dehors des corps matériels semblables aux corps intelligibles que nous percevons. Nous n'avons donc pas le droit d'imputer à Dieu ce jugement, comme s'il était nécessaire. Nous ne pouvons donc être pleinement convaincus qu'il y a des corps que par la révélation divine extérieure. Le domaine de la foi est donc le seul où la véracité divine puisse être invoquée. Sans doute, si c'est une erreur de croire qu'il y a des corps, nous ne saurions la découvrir comme nous découvrons celle de notre jugement naturel sur les qualités sensibles, ou sur les qualités primaires (grandeur, figure, mouvement) de tel ou tel corps. La différence est importante; elle ne permet pas de nier le réalisme cartésien. Ce réalisme est possible; il faut même accorder qu'il est probable au seul point de vue philosophique; mais il n'est réellement soustrait au doute que par l'autorité de l'Écriture et de l'Église.

On ne doit pas oublier que Descartes prouvait l'existence du monde matériel, en alléguant non seulement la très forte inclination que nous avons à l'admettre, mais encore l'impossibilité où nous sommes de savoir que nos idées des corps sont produites en nous par des causes autres que les corps. Les deux considérations réunies lui paraissaient rendre l'argument décisif. — Décisif! non, répond Malebranche, l'argument ne l'est pas. Quand même nous n'aurions aucun moyen de savoir que nos idées des corps viennent de causes immatérielles, nous ne serions pas fondés à éliminer ce genre de causes comme impossible. Pour rapporter à des corps extérieurs les idées dont il s'agit, il n'y a toujours d'autre raison que l'inclination naturelle ; notre ignorance n'y ajoute rien. Mais cette raison ne suffit pas : l'inclination ne peut faire preuve, car Dieu ne nous pousse pas invinciblement à nous y rendre, et si, pour la suivre, nous étendons notre jugement plus loin que notre perception, Dieu n'est pas responsable de l'erreur où nous pouvons tomber.

Mais Descartes était très assuré de la valeur de sa démonstration. Pleinement convaincu par la seule raison de la vérité du réalisme, tel qu'il le comprenait, c'est-à-dire géométrique et mécanique, il était loin de penser qu'il fût nécessaire de lui donner la révélation pour contre-fort. On le voit par la réponse hautaine et dédaigneuse qu'il fit, à la fin de l'année 1647, à l'article IX du placard de Regius intitulé *Explication de l'esprit humain*. Cet article était ainsi conçu :

« Comme les choses qui ne sont qu'imaginaires peuvent aussi bien faire impression sur l'esprit ou sur l'âme que celles qui sont vraies, il s'ensuit qu'il est naturellement incertain si nous apercevons véritablement aucun corps (au moins si nous ne voulons pas nous contenter d'une légère et morale connaissance de la vérité, mais que nous veuillions connaître les choses avec certitude). Mais la révélation qui nous a été faite dans les saintes lettres nous a relevés de ce doute; car elle nous apprend certainement que Dieu a créé le ciel et la terre et toutes les choses qui y sont contenues, et qu'il les conserve encore à présent. »

Ainsi Regius avait soutenu, avant Malebranche, que la révélation peut seule « nous relever » du doute idéaliste. Il est vrai qu'il ne présentait pas ce doute en toute la force que lui donnaient deux théories cartésiennes : celle du jugement et celle des qualités sensibles: mais sa thèse générale était

bien celle de Malebranche. Pour défendre le réalisme contre un adversaire qui allait trop vite en ses objections, Descartes n'avait qu'à insister sur la distinction classique du sens commun (*sensorium commune*) et de l'entendement ; et c'est à quoi il se borna.

« Voici ce que dit l'auteur du placard : *Il est naturellement incertain si nous apercevons véritablement aucun corps*, et la raison qu'il en apporte est *que les choses qui ne sont qu'imaginaires peuvent aussi bien faire impression sur l'esprit que celles qui sont vraies*. Mais cette raison ne peut être bonne que si l'on suppose que nous ne pouvons en aucune façon nous servir de cette faculté que les philosophes appellent d'un nom propre l'*entendement*, mais seulement de celle qu'ils nomment le *sens commun*, dans laquelle les images des choses, soit vraies, soit imaginaires, sont reçues pour toucher l'esprit, et qu'ils disent nous être commune avec les bêtes. Mais certes ceux qui ont de l'entendement et qui ne ressemblent pas tout à fait aux chevaux et aux mulets, encore qu'ils ne soient pas touchés seulement par les images que la présence des choses vraies imprime dans le cerveau, mais aussi par celles que d'autres causes y excitent, comme il arrive dans les songes ; ceux-là, dis-je, discernent néanmoins très clairement par la lumière de la raison les unes d'avec les autres. Et j'ai expliqué si nettement et si exactement dans mes écrits par quel moyen cela se peut infailliblement reconnaître, que je m'assure qu'il n'y a personne qui ait un peu d'entendement qui, après les avoir lus, puisse être encore en cela sceptique (1). »

Dans sa réponse à Regius sur un autre point, Descartes s'appliquait à distinguer, à séparer le rôle légitime de la raison et de la philosophie et celui qui appartient à la foi et à la théologie chrétiennes dans les différentes questions. Il marquait fortement son aversion pour la tendance qui paraissait dans le placard à faire intervenir la foi en des matières où, selon lui, la raison, bien conduite, avait toute compétence. Cette tendance nouvelle lui semblait contraire à l'ordre naturel qu'il faut bien reconnaître entre la raison qui fait l'homme et la foi qui fait le chrétien. Il ne pouvait comprendre qu'elle fût sincère. Rien de plus opposé que son dogmatisme philosophique, sûr de lui-même, à ce qu'on a appelé, au XIX[e] siècle, l'esprit fidéiste.

(1) *Remarques de René Descartes sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas vers la fin de l'année* 1647.

« Il y a des choses, disait-il, qui ne sont crues que par la foi, comme sont celles qui regardent le mystère de l'incarnation, de la Trinité, et semblables. Il y en a d'autres qui, bien qu'elles appartiennent à la foi, peuvent néanmoins être recherchées par la raison naturelle, entre lesquelles les théologiens ont coutume de mettre l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine d'avec le corps; enfin il y en a d'autres qui n'appartiennent en aucune façon à la foi, mais qui sont seulement soumises à la recherche du raisonnement humain, comme la quadrature du cercle, la pierre philosophale, et autres semblables. Et comme ceux-là abusent des paroles de la Sainte Écriture, qui, par quelque mauvaise explication qu'ils leur donnent, croient en pouvoir déduire ces dernières, de même aussi ceux-là dérogent à son autorité qui entreprennent de démontrer les premières par des arguments tirés de la seule philosophie : mais néanmoins tous les théologiens soutiennent que l'on peut entreprendre de montrer que celles-là même ne répugnent point à la lumière de la raison, et c'est en cela qu'ils mettent leurs principales études. Mais pour les secondes, non seulement ils estiment qu'elles ne répugnent point à la lumière naturelle, mais même ils exhortent et encouragent les philosophes de faire tous leurs efforts pour tâcher de les démontrer par des moyens humains, c'est-à-dire tirés des seules lumières de la raison. Mais je n'ai encore jamais vu personne qui assurât qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'une chose soit autrement que la Sainte Écriture nous enseigne qu'elle est, si ce n'est qu'il voulût montrer indirectement qu'il ajoute peu de foi à cette Écriture. Car, comme nous avons été premièrement hommes, il n'est pas croyable que, faits chrétiens, quelqu'un embrasse sérieusement et tout de bon des opinions qu'il juge contraires à la raison qui le fait homme, pour s'attacher à la foi par laquelle il est chrétien (1). »

Ces *Remarques* sur le placard de Regius nous montrent Descartes très attaché, et par la seule raison, à la distinction des substances spirituelle et matérielle, que ses disciples, au XVIIe siècle, lui font honneur d'avoir portée au plus haut point de certitude, de clarté et de précision. Regius, qui avait été un des plus ardents promoteurs de la nouvelle philosophie, soutenait que rien dans la méthode cartésienne, dans les senti-

(1) *Remarques sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas.*

ments cartésiens sur les attributs pensée et étendue, n'empêchait de conclure au monisme, soit matérialiste (article II), soit idéaliste (article IX) ; que la vérité du dualisme n'était pas rationellement démontrée et n'était donc entièrement garantie que par la foi. Que fait Descartes? Il réfute vivement et durement ces opinions, qu'il déclare « très pernicieuses et très fausses (1) », et qu'il ne veut pas que l'on considère et que l'on présente comme des conséquences légitimes de ses principes. Il désavoue un disciple infidèle qui « introduit l'incertitude et le doute en sa façon de philosopher, d'où il a soigneusement tâché de les bannir (2) ».

Descartes, qui tenait que la foi doit venir après la raison, parce qu'on est homme avant d'être çhétien ; qui, dans une lettre à l'un de ses amis, avouait en lui « cette infirmité », qu'il n'était pas « si touché des choses que la seule foi nous enseigne que de celles qui nous sont avec cela persuadées par des raisons naturelles fort évidentes (3) » ; Descartes n'eût accordé aucune valeur à la preuve malebranchiste de l'existence des corps par l'Écriture. Il eût sans doute cru à la sincérité de Malebranche plus qu'à celle de Regius. Mais en appeler à la foi pour bannir l'incertitude de la philosophie sur la question de la perception externe lui eût paru contraire à la nature des choses.

II

Il n'y a jamais eu, dit Arnauld, de cercle plus vicieux que dans le raisonnement où l'auteur de la *Recherche de la vérité* fonde l'existence des corps sur l'autorité de l'Écriture. « Car il s'agit de savoir si, ayant supposé qu'il n'y a point de corps, et qu'il n'y a que Dieu et mon esprit, je puis demeurer dans cette supposition jusqu'à ce que j'aie la foi, et ne la quitter que par la foi. Et je soutiens que cela est impossible, et que la raison de cet auteur ne le prouve en aucune sorte ; car, dans cette supposition, tant que j'y demeure, je suis obligé de croire qu'il n'y a que Dieu qui ait pu représenter à mon esprit tout ce que j'ai jamais lu de bon ou de mauvais dans les livres, que je sais bien n'avoir pas composés. Il m'aurait donc aussi

(1) *Remarque sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas.*

(2) *Les Principes de la philosophie.* Lettre pouvant servir de préface.

(3) *Lettre de Descartes à M. de Zuitlichen* (8 octobre 1642).

bien représenté ce que je me suis imaginé avoir lu dans l'Alcoran que ce que j'ai cru avoir lu dans un livre appelé la Bible : donc, dans l'hypothèse qu'il n'y a que Dieu et mon esprit, si cette raison était bonne au regard de la Bible : que Dieu n'étant point trompeur, et n'y ayant que lui qui ait pu représenter à mon esprit ce que je me suis imaginé avoir vu dans la Bible, cela me doit passer pour incontestable, je ne vois pas pourquoi elle ne serait pas bonne au regard de l'Alcoran. Et ainsi je suis assuré que je ne pourrais sortir de cet embarras, qu'en me servant de la maxime que Dieu ne peut être trompeur, pour me convaincre de la fausseté évidente de cette supposition qu'il n'y a point de corps, mais seulement Dieu et mon esprit ; et non pour en conclure qu'avant même d'avoir reconnu l'absurdité de cette hypothèse, des apparences de prophètes, d'apôtres, d'Écriture sainte et de miracles nous pourraient suffire pour ajouter foi à l'Écriture et changer par là ces apparences en réalités (1). »

A quoi Malebranche répond : — « Je ne conclus pas que les choses soient précisément à cause de l'apparence que j'en ai ; mais je conclus que les choses sont, par la foi, jointes aux apparences que j'ai. Ainsi, j'ai autant l'apparence de l'Alcoran que celle de la Bible ; mais la foi me fait recevoir la Bible et rejeter l'Alcoran. Or, je rejette l'Alcoran et je reçois la Bible, à cause des apparences que Dieu, qui n'est point trompeur, m'a données d'apôtres, de miracles et d'autres motifs de crédibilité par rapport à la Bible, et qu'il ne m'a point donné de semblables motifs de crédibilité par les apparences que j'ai eues des livres qui traitent de l'histoire de Mahomet, et par plusieurs autres raisons (2). »

Cette brève réponse est-elle logiquement satisfaisante ? Pour la plupart de ceux qui ont écrit sur le sujet, le cercle vicieux signalé par Arnauld est incontestable. L'argument tiré de la révélation, dit Royer-Collard, est un cercle vicieux évident ; car il suppose que la révélation est prouvée indépendamment des corps, tandis que les preuves de la révélation sont dans des livres qui sont des corps. C'est en vain que Malebranche essaie de prévenir cette objection en disant que, quand bien même ces livres seraient des fantômes, Dieu seul aurait pu les produire ; Arnauld lui a répondu d'une manière qui ne

(1) *Des vraies et des fausses idées*, ch. XXVIII, troisième réflexion.

(2) *Réponse de Malebranche à Arnauld*, ch. XXVI.

souffre pas de réplique. Si je dois croire ce que je lis dans la Bible, parce que Dieu seul peut me le représenter, j'ai même raison de croire ce que je lis dans l'Alcoran : tant que je suis seul avec Dieu dans le monde, et que Dieu seul me parle, je n'ai aucun moyen de discerner la vérité entre des assertions contradictoires dont il est également l'auteur ; c'est au point que les arguments des athées contre son existence acquièrent dans cette hypothèse la même autorité que ceux des défenseurs de la religion qui la démontrent (1). » — « Le témoignage des sens, dit Victor Cousin, le consentement du genre humain, le cri du sens commun ne sont rien à l'obstiné méditatif ; il ne croit à l'existence du monde qu'à l'aide du plus énorme paralogisme, au nom de la révélation déposée dans un livre qui doit exister, puisqu'il est l'ouvrage de Dieu, et que Dieu n'est point trompeur. Voilà certes un étrange emploi du principe cartésien de la véracité divine (2). » — Malebranche, dit M. l'abbé Blampignon, déclare que la raison ne peut rigoureusement démontrer l'existence du monde corporel, et que, pour en être certain, il faut recourir à la foi. Ses adversaires lui objectaient très justement que les principes mêmes de la foi, les motifs de crédibilité réclament la connaissance des corps, et demandent que nous soyons assurés du témoignage des sens... Le principe de la foi, selon Malebranche, suppose la réalité des corps ; et, pour prouver cette réalité même, il en appelle à la foi... La raison n'arrive qu'à des apparences ; la foi suppose des corps ; il est donc nécessaire, pour croire, que ces apparences se transforment en réalités ; et c'est la foi elle-même qui seule obtient ce résultat. Vraiment on n'a plus si bon air après cela à se moquer des cercles vicieux de l'Aristote des scolastiques du XVI[e] siècle (3). »

Mais M. Georges Lyon défend la logique de Malebranche. Examinant de près le reproche de paralogisme, il ne le trouve pas fondé. Il voit qu'en sa réponse à Arnauld, Malebranche en a très bien fait justice. Quel est le point de départ du raisonnement ? Cette hypothèse idéaliste que dans la Bible, comme dans l'Alcoran, il n'y a que des apparences. Mais, dans la Bible, les apparences sont telles qu'elles obligent ma raison à les rapporter à Dieu ainsi que la Bible où elles me

(1) *Œuvres complètes de Reid,* publiées par Jouffroy avec des *Fragments de Royer-Collard*, t. III, p. 387.

(2) *Histoire générale de la philosophie,* huitième leçon.

(3) *Étude sur Malebranche*, p. 200.

sont présentées. « L'ordre admirable et la liaison vraiment merveilleuse de ces apparences légitiment ma foi en la révélation particulière qu'elles symbolisent. Cette foi, à son tour, implique un monde réel. La consistance et le plein qu'elle réclame pour l'œuvre divin retournent tout d'abord aux apparences qui la suscitèrent, transformées désormais en substantielles réalités. Nos idées autorisent la foi ; et, par réciprocité, la foi réalise nos idées. Grâce à ce tour d'une élégante dialectique, l'accusation de sophisme est déjouée. Il y a là, si l'on préfère, une conspiration de vérités réciproques, nullement un cercle vicieux (1). »

Nous croyons, comme M. Lyon, que le raisonnement de Malebranche est d'une correction irréprochable. Il faut pourtant convenir qu'il ne s'est guère donné la peine d'en expliquer la valeur logique ; ce qu'il eût pu faire aisément, semble-t-il, en développant davantage sa réponse. Quelle est l'objection d'Arnauld, répétée par Royer-Collard ? C'est que, dans l'hypothèse où il n'existe que Dieu et mon esprit et où tout le reste n'est qu'apparence, je suis obligé d'attribuer à Dieu les apparences de l'Alcoran aussi bien que les apparences de la Bible, sachant très bien que je ne suis l'auteur ni des unes ni des autres. Me voilà donc conduit à assigner une origine également divine à des assertions contradictoires, aux enseignements de Mahomet aussi bien qu'à ceux de Jésus-Christ, aux arguments des athées aussi bien qu'à ceux des théistes. Pour ôter toute force à cette objection, je n'ai qu'à introduire cette proposition aussi simple qu'évidente : que Dieu, qui est parfait, ne saurait être en contradiction avec lui-même ; d'où je conclus que, s'il est l'auteur des apparences de la Bible, il ne l'est pas de celles de l'Alcoran. Mais, si elles ne viennent ni de mon esprit ni de Dieu, les apparences de l'Alcoran supposent d'autres êtres que Dieu et mon esprit ; ce qui, sans qu'on aille plus loin, détruit l'hypothèse posée à l'origine. Je ne sais pas encore s'il y a des corps ; mais je sais que mon esprit n'est pas la seule créature existante. Je fais un pas de plus, le dernier, en reconnaissant aux apparences de la Bible des caractères exceptionnels, et je m'assure qu'entre toutes les autres, ces apparences sont vraiment produites par Dieu. Si Dieu en est l'auteur, comme il ne se peut qu'il ne soit véridique, je dois tenir pour vrai ce qui m'y

(1) *L'Idéalisme en Angleterre au* XVIIIe *siècle*, p. 169.

est représenté ; et je conclus logiquement au réalisme qu'enseigne la Bible, c'est-à-dire Dieu même.

Ainsi, les livres quelconques, comme tous les corps, ne sont d'abord, par hypothèse, que des fantômes. Mais entre ces fantômes divers, entre le fantôme Alcoran et le fantôme Bible, entre les perceptions qui pour moi résultent de l'un et celles qui me viennent de l'autre, la différence est telle qu'il m'est impossible de les considérer, au même titre, comme les effets de la causalité divine. De là la nécessité d'abandonner presque aussitôt que je l'ai conçu le genre d'idéalisme qui ne laisse subsister que Dieu et mon esprit. Je n'étais invinciblement porté à croire qu'à ces deux réalités substantielles. Mais l'idée de la perfection divine m'oblige à en admettre d'autres. Et voilà que tous ces livres fantômes deviennent pour moi des corps réels, après qu'en l'un d'eux, très différent des autres, mon esprit a trouvé la parole de Dieu qui ne trompe pas. « Ce ne fut, a-t-on dit de Malebranche, que parce qu'il lisait la Bible, qu'il crut qu'il y avait des livres (1). » Le mot est spirituel ; il résume l'argument d'une manière piquante, mais en lui donnant un aspect sophistique. Il fallait dire, pour être exact : Ce ne fut que parce qu'il lisait la Bible, qu'il crut que les livres étaient des corps.

Il est clair que Royer-Collard, Cousin et M. l'abbé Blampignon n'ont pas fait le moindre effort pour entrer dans la pensée de Malebranche, pour se mettre à son point de vue. Mais on ne peut s'en étonner. Pour le comprendre et le suivre en ses déductions, pour goûter son « élégante dialectique », il eût fallu moins de prévention contre les doutes idéalistes. Ne se faisaient-ils pas gloire d'être de ceux à qui ces doutes paraissent extravagants et pour qui « le cri du sens commun » est une preuve suffisante ? Pourquoi ont-ils vu si facilement chez « l'obstiné méditatif » un paralogisme qui n'existait pas ? Parce que le réalisme superficiel de Reid, qui satisfaisait leur raison peu exigeante, qui bornait leur horizon philosophique, ne leur laissait voir aucune différence entre les simples données des sens et l'existence des corps.

Ce sens commun et ce consentement universel que vous invoquez, leur eût répondu Malebranche, sont faits de toutes sortes de préjugés ; et c'est l'objet propre de la philosophie

(1) Maupertuis. *Lettres :* IV, Sur la manière dont nous apercevons.

de détruire les préjugés, soit en en découvrant l'erreur, soit en les transformant par des démonstrations exactes en jugements de raison. Il ne sied donc pas à des philosophes de m'opposer le sens commun. Je sais d'ailleurs fort bien qu'il faut beaucoup de temps « avant qu'une opinion, aussi contraire aux préjugés de l'imagination et des sens, aussi abstraite et aussi difficile que la mienne, puisse être généralement reçue, je ne dis pas de tous les hommes, cela n'arrive jamais, je dis des savants, et de cette espèce de savants qui s'appliquent sérieusement à la métaphysique et à la connaissance de l'homme (1) ». J'accorde que la foi suppose le témoignage des sens ; mais je nie que le témoignage des sens implique l'existence des corps. Les sens ne nous donnent rien autre chose que des sensations, des perceptions. Ces perceptions, vous les appelez externes ; mais, considérées en elles-mêmes, elles ne sont jamais qu'intérieures ; et si vous leur attribuez des objets extérieurs, ce n'est que par un jugement naturel qui n'est pas certain et qui peut être corrigé par la raison. La foi suppose le témoignage des sens ; elle fonde la certitude de l'existence des corps : où est le cercle vicieux, si l'on n'étend pas le témoignage des sens au delà de ses vraies limites, si l'on n'identifie pas la certitude de l'existence des corps avec celle des sensations et perceptions ?

Nous avons parlé plus haut de cette espèce d'idéalisme égoïste (2) où ne sont conservées que deux substances : Dieu et l'esprit du philosophe ; Dieu produisant en l'esprit du philosophe les perceptions diverses dont le sens commun rapporte la cause à des objets extérieurs, à des corps. Il se comprend bien que Malebranche ait fait cette hypothèse ; car elle se fonde sur la théorie cartésienne et malebranchiste de la méthode et de la connaissance. D'après cette théorie, je ne puis avoir, tout d'abord, que deux certitudes invincibles : l'une, de conscience ou de sentiment intime, celle de mes perceptions et de l'existence de mon être percevant ; l'autre, de raison, celle de l'existence de l'être nécessaire et infini. Tout le reste est atteint par le doute, et veut être démontré, et ne peut l'être que par le fait de la révélation divine et par le principe de la véracité divine. Mais il est évident qu'une hypothèse qui ne

(1) *Réponse de Malebranche à M. Régis.*

(2) L'idéalisme égoïste absolu n'admet qu'une substance : le moi du philosophe.

pose comme certaines que l'existence de Dieu et celle de mon esprit et met tout le reste en doute, ne se confond pas avec celle qui se borne à douter de la matière. Or, il semble que, selon Malebranche, l'idéalisme hypothétique dont il s'agit soit impliqué par l'immatérialisme hypothétique, et que la connaissance d'esprits autres que celui du philosophe, disons, si l'on veut, la connaissance de plusieurs esprits créés, soit logiquement subordonnée à la démonstration de l'existence des corps.

Rien de plus contestable, à notre sens, que cette subordination. En quoi est-elle nécessaire? Qu'y a-t-il d'impossible en la coexistence de l'hypothèse immatérialiste avec celle d'une pluralité d'esprits créés chez lesquels Dieu produit des perceptions diverses, régulièrement associées, soumises à des lois de succession invariable? Pourquoi n'admettrait-on pas entre ces esprits créés des rapports, une action et une communication mutuelles, dont les conditions et les modes auraient été préétablis par le créateur? Qui empêche, par exemple, de supposer que, d'après ces conditions préétablies, des volitions déterminées suscitent dans le même esprit, et d'un esprit à l'autre, des perceptions déterminées, chaque esprit pouvant se donner à lui-même et faire éprouver aux autres certaines sensations? Qui empêche de supposer que les sensations que ma volonté fait naître en un autre esprit peuvent devenir, pour cet autre esprit, en vertu de l'association mentale et par ma volonté, les signes de mes propres perceptions, simples ou composées, de mes sentiments, de mes désirs, de mes pensées quelconques; et qu'ainsi chaque esprit, assuré de sa propre existence par la conscience de ses perceptions, peut la révéler aux autres par certaines sensations qu'il fait naître en eux, c'est-à-dire par les signes qu'il en donne à leur conscience?

Dans cette hypothèse, un livre n'est pas un corps; ce que le réalisme y considère comme substance matérielle n'est qu'*apparence*, ou, comme nous disons aujourd'hui, que *phénomène*. En d'autres termes, un livre est pour mon esprit (et pour les autres) un groupe de sensations actuelles ou possibles. Il est cela d'abord; mais il est encore autre chose. Ces sensations ne sont pas seulement des états actuels ou possibles de ma conscience, ce sont en outre des signes d'une conscience autre que la mienne, des signes par lesquels se fait connaître à mon esprit un autre esprit qui existe ou qui a existé réelle-

ment, celui qui a exprimé dans ce livre ses perceptions, ses sentiments et ses pensées, à lui. Je n'ai donc aucun besoin de croire que ce livre, quel qu'il soit, ait une réalité corporelle, pour admettre l'existence actuelle ou passée de l'esprit qui s'y révèle. Avant d'avoir remarqué la différence qui existe entre ces deux livres, l'Alcoran et la Bible, avant d'avoir reconnu dans le second la parole de Dieu, je suis amené par la plus naturelle et la plus forte des inductions à juger qu'ils viennent l'un et l'autre d'esprits créés comme le mien. L'immatérialisme ne me l'interdit nullement. Par suite, ce qui dans l'objection d'Arnauld portait contre un idéalisme plus radical, perd toute force et cesse d'embarrasser. Je l'écarte facilement sans même alléguer cette raison générale, que l'être parfait ne peut, dans les apparences qu'il me présente, se mettre en contradiction avec lui-même. C'est seulement après que la parole orale ou écrite m'a fait connaître l'existence d'esprits créés autres que le mien, que j'arrive à trouver dans la Bible les signes de la pensée divine, et que, sur le témoignage infaillible et véridique de Dieu même, je suis obligé, comme le veut Malebranche, de croire qu'il y a des corps.

Le témoignage de Dieu même ! Est-il vrai que la Bible m'apporte clairement ce témoignage sur la question dont il s'agit ? J'y lis que Dieu a créé le ciel et la terre : voilà qui est certain. Mais est-ce que les mots *ciel, terre*, expriment, peuvent exprimer autre chose que des sensations actuelles ou possibles ? Suis-je obligé de leur donner une signification réaliste ? Ne puis-je appliquer des termes qui jusqu'ici ont reçu cette signification au système des lois divines qui conditionnent les sensations et les idées et leurs rapports ? Ne puis-je faire consister ce qu'on appelle le *monde extérieur* en ce système de lois établies par Dieu lors de la création des esprits ? Et pourquoi ne conserverais-je pas cette dénomination, en l'entendant dans un sens immatérialiste ? N'est-ce pas une loi du langage, que les premières acceptions et définitions des mots, lesquelles viennent des jugements naturels, soient corrigées par les jugements de réflexion ? Dieu, dans la Bible, s'adresse aux hommes ; il parle le langage ordinaire des hommes : est-il moins absurde d'invoquer ce langage en faveur du réalisme d'Aristote ou de Descartes qu'en faveur du système astronomique de Ptolémée ou de Tycho-Brahé ? Malebranche lui-même ne s'élève-t-il pas contre ceux qui citent

des expressions de l'Ecriture pour soutenir et imposer au nom de la foi telles ou telles opinions de physique et de philosophie (1)? Parmi ces opinions dont il ne veut pas que l'on demande la preuve au livre divin, ne voyons-nous pas figurer celle qui attribue aux objets les qualités sensibles? Mais pourquoi la Bible servirait-elle à prouver l'objectivité des qualités primaires plutôt que celle des qualités secondaires, le réalisme de Descartes plutôt que celui d'Aristote?

Malebranche eût peut-être douté du témoignage rendu par le Bible à l'existence dés corps, s'il eût pu l'interpréter avec la liberté d'un protestant. Mais il était catholique, et, derrière l'autorité de l'Ecriture, il voyait l'autorité de l'Eglise. Ce n'est pas de la foi chrétienne, c'est de la foi spécifiquement catholique qu'au fond il tirait sa preuve. L'Eglise commandant, le doute, pensait-il, n'est plus libre et ne saurait se prolonger. La foi, dans le catholicisme, est obéissance. Un passage du *VIe Entretien métaphysique* montre bien que tels étaient ses sentiments :

« Je compare, dit-il, toutes les apparences (qui me sont présentées) avec l'idée de Dieu, la beauté de la religion, la sainteté de la morale, la nécessité d'un culte ; et enfin je me trouve porté à croire ce que la foi nous enseigne. Je le crois, en un mot, sans avoir besoin de preuve démonstrative en toute rigueur ; car rien ne me paraît plus déraisonnable que l'infidélité, rien de plus imprudent que de ne se pas rendre à la plus grande autorité qu'on puisse avoir dans des

(1) « Il y a bien des gens qui croient, mais d'une foi constante et opiniâtre, que la terre est immobile au centre du monde ; que les animaux sentent une véritable douleur ; que les qualités sensibles sont répandues sur les objets ; qu'il y a des formes ou des accidents réels distingués de la matière, et une infinité de semblables opinions fausses ou incertaines, parce qu'ils se sont imaginé que ce serait aller contre la foi que de le nier. Ils sont effrayés par les expressions de l'Écriture sainte, qui parle pour se faire entendre, et qui, par conséquent, se sert des manières ordinaires de parler, sans dessein de nous instruire de la physique... Ils ne voient pas que Josué, par exemple, parle devant ses soldats comme Copernic même, Galilée et Descartes parleraient au commun des hommes, et que, quand même il aurait été dans le sentiment de ces derniers philosophes, il n'aurait point commandé à la terre qu'elle s'arrêtât, puisqu'il n'aurait point fait voir à son armée, par des paroles que l'on n'eût point entendues, le miracle que Dieu faisait pour son peuple. Ceux qui croient que la terre est immobile ne disent-ils pas à leurs valets, à leurs amis, à ceux même qui sont de leur sentiment, que le soleil se lève ou qu'il se couche ? S'avisent-ils de parler autrement que tous les autres hommes dans le temps que leur principal dessein n'est pas de philosopher ? » (*Recherche de la vérité*, liv. IV, ch. XII.)

choses que nous ne pouvons examiner avec l'exactitude géométrique, ou parce que le temps nous manque, ou pour mille autres raisons. Les hommes ont besoin d'une autorité qui leur apprenne les vérités nécessaires, celles qui doivent les conduire à leur fin; et c'est renverser la Providence que de rejeter l'autorité de l'Eglise. Cela me paraît évident. Or, la foi m'apprend que l'Ecriture est un livre divin; et ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc, voilà toutes mes apparences changées en réalités (1). »

Ainsi, Malebranche voyait dans la Bible « un livre divin », parce qu'il croyait à l'Eglise (2); parce qu'il n'y avait, à ses yeux, rien de plus « déraisonnable » que de ne se pas

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, sixième Entretien, VIII.

(2) « Saint Augustin a eu raison de dire que, sans l'Église, il ne croirait pas à l'Évangile. Comment est-ce que les simples peuvent être certains que les quatre Évangiles que nous avons ont une autorité infaillible? Les ignorants n'ont aucune preuve qu'ils sont des auteurs qui portent leur nom et qu'ils n'ont point été corrompus dans les choses essentielles, et je ne sais si les savants en ont des preuves bien sûres. Mais quand nous serions certains que l'Évangile de saint Mathieu, par exemple, est de cet apôtre, et qu'il est tel aujourd'hni qu'il l'a composé, assurément, si nous n'avons point d'autorité infaillible qui nous apprenne que cet évangéliste a été divinement inspiré, nous ne pouvons point appuyer notre foi sur ses paroles comme sur celles de Dieu même...

« Mais je veux bien que tous ceux qui lisent l'Écriture sachent, par une révélation particulière, que l'Évangile est un livre divin et qui n'a point été corrompu par la malice et la négligence des copistes : qui nous en donnera l'intelligence? Car la raison ne suffit pas pour en prendre toujours le vrai sens. Les sociniens sont raisonnables aussi bien que les autres hommes, et ils y trouvent que le Fils n'est point consubstantiel au Père. Les calvinistes sont hommes comme les luthériens, et ils prétendent que ces paroles: *Prenez, mangez, ceci est mon corps*, signifient, dans le lieu où elles sont, que ce que Jésus-Christ donne à ses apôtres n'est guère que la figure de son corps. Qui détrompera les uns ou les autres? » (*Entretiens sur la métaphysique*, treizième Entretien, XI.)

On ne peut lire ce passage sans être frappé de la contradiction qui existe entre l'exégèse scientifique de l'Écriture et l'infaillibilité de l'Église. Cette contradiction résulte de la nature des choses. L'idée même de l'exégèse scientifique suppose nécessairement le doute sur l'infaillibilité de l'Église. La foi à l'infaillibilité de l'Église exclut nécessairement toute méthode et même toute idée d'exégèse scientifique. Ce n'est que dans le protestantisme que l'exégèse scientifique a pu naître et se développer.

Remarquons encore, à propos du passage cité, que la foi de Malebranche à l'autorité de l'Église s'accordait bien avec sa conception mathématique de la science, de la démonstration et de la certitude. Cette conception détournait son attention et son estime des vraisemblances et probabilités, des preuves ou demi-preuves inductives. La grande autorité à laquelle il était heureux de se rendre le confirmait dans son mépris de géomètre, de cartésien, d'évidentiste, pour tout ce que nous appelons science historique. Elle le dispensait de recherches laborieuses et de vaines conjectures.

rendre à la « grande » autorité dont les hommes « ont besoin » pour atteindre leur fin; parce que la négation de cette autorité était, pour lui, la négation de la Providence. Ce livre divin, il le lisait, peut-on dire, à travers les lunettes de l'Eglise; il n'y trouvait que ce qu'y trouvait l'Eglise ; il y trouvait les mystères de l'incarnation et de la transubstantiation, parce que l'Eglise les y trouvait. Hamilton ne se trompe pas, quand il dit que, dans la doctrine de Malebranche, le monde matériel conservé était une « excroissance catholique ». Et ce sont bien, sans doute, comme il le dit encore, les deux dogmes de l'incarnation et de la transsubtantiation, le second surtout, qui s'opposaient à ce qu'un philosophe catholique se débarrassât de cette excroissance.

La transsubstantiation devait être, semblait-il, le grand obstacle. Celui qui venait de l'incarnation n'eût peut-être pas été insurmontable; car il est facile de définir et d'expliquer l'incarnation en termes de métaphysique idéaliste. Le Verbe s'est fait chair : voilà le dogme. — J'entends par là, dit l'immatérialiste, que le Verbe s'est uni à une âme humaine, soumis aux conditions d'une vie humaine, aux conditions qui déterminent les sensations et les perceptions d'un homme. C'est tout ce que la foi peut demander. — Mais que faites-vous de l'idée de chair? — J'en retranche celle de matière, une fiction métaphysique; j'y laisse tout ce quelle contient de positif et de réel, tout ce qui peut intéresser la religion. — En réduisant la chair du Christ à une apparence, vous faites revivre une ancienne hérésie, le docétisme. Pas du tout : le docétisme refusait au Verbe fait chair la faculté de sentir la douleur : est-ce l'entité matière qui sent la douleur? Est-ce que je nie la nature humaine du Christ, la réalité de ses souffrances, de sa passion et de sa mort?

L'incarnation pouvait subsister dans l'idéalisme, si l'on voulait bien faire attention que le nouveau sens métaphysique donné au mot *chair* n'en faisait une apparence en Jésus-Christ que parce qu'elle en faisait une en tous les hommes, si bien que rien n'était changé à la nature et aux rapports des choses, l'idée d'apparence, ainsi généralisée, devenant celle même de réalité. Il est clair que cette généralisation de l'idée d'apparence lui donne un caractère absolument nouveau, ce qui est aujourd'hui et depuis longtemps marqué par le mot *phénomène*, dont l'emploi est général dans le langage scientifique? Notons à ce propos, — la remarque

ne manque pas d'intérêt, et elle ne nous éloigne pas de notre sujet, — qu'on oublie l'évolution curieuse du langage, liée à celle de l'idéalisme, quand on oppose le noumène au phénomène et qu'on estime cette opposition logiquement nécessaire. On met dans le second de ces mots une idée qui n'y est plus; on n'en met plus, on ne peut plus en mettre aucune dans le second. On ne voit pas que celui-ci est devenu vide de sens, tandis que et parce que le sens de celui-là s'est étendu au point de comprendre tout objet de connaissance et de pensée. On est dupe d'une illusion qui vient de l'étymologie: il semble que *phénomène* signifie encore ce qui est *visible*, et *noumène* ce qui est *intelligible*. Mais il ne faut qu'un peu de réflexion pour comprendre que tout le contenu positif du noumène a été, pour ainsi dire, successivement résorbé, et que le phénomène, successivement accru et enrichi, est devenu le véritable et unique noumène.

Au XVII[e] siècle, le mot *phénomène* n'avait pas le sens général qu'il a reçu à notre époque et qui a fini par passer de la langue des savants dans celle de tout le monde. Malebranche ne se sert que du mot *apparence ;* et il est probable qu'il était lui-même, jusqu'à un certain point, dupe de ce mot. Il doutait, au fond, beaucoup moins de l'existence des corps que de la manière dont on prétendait les connaître. Son doute idéaliste était surtout méthodique. Il tendait et devait servir à mettre en lumière et à faire prévaloir la vraie théorie de la connaissance du monde extérieur. Descartes avait montré que cette connaissance dépend de celle de Dieu. Il y avait en Malebranche un théologien qui n'était sans doute pas fâché de la subordonner, par un progrès nouveau, non seulement aux principes de la religion naturelle, mais encore à la religion révélée et de solidariser ainsi la cause du réalisme et celle de la foi catholique. « Réduisez un incrédule à nier qu'il y ait des corps, il aura bientôt honte de l'être, s'il n'est pas tout à fait insensé (1). » Ces mots de d'Alembert expriment une pensée qui a bien dû se présenter quelquefois à l'esprit de ce théologien.

Il ne paraît pas que Malebranche ait été jamais tenté de proposer une explication immatérialiste de l'incarnation du Verbe, non plus que donner un sens immatérialiste au ciel, à

(1) *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, VI.

la terre et aux différents corps que l'Ecriture dit avoir été créés par Dieu. Mais lors même qu'il en eût été tenté, son idéalisme eût certainement reculé, — Hamilton l'a bien vu, — devant le dogme de la transsubstantiation. C'est que ce dogme est un produit du réalisme aristotelicien, adopté par les scolastiques. Les termes qui le définissent témoignent de son origine. Formulé d'après les distinctions établies par une métaphysique réaliste, il est lié à cette métaphysique et ne peut s'en séparer. Il distingue expressément dans le pain et dans le vin eucharistiques la substance et les accidents ou espèces. Il affirme expressément que la substance est transmuée en une autre pendant que les accidents restent les mêmes. Que sont ces accidents ? Ce sont les qualités sensibles ou secondaires, couleur, saveur, odeur, chaleur, etc. ; et puis encore les qualités primaires ou essentielles, étendue, figure, mobilité. Mais ces deux espèces de qualités, dit l'idéaliste, ne sont que sensations et perceptions, et tout corps s'y réduit. Elles dépendent de l'esprit et ne sont rien hors de l'esprit. Les prétendus accidents sont tout, et la puissance divine n'a pas à les séparer de la prétendue substance, qui n'est rien. En eux seuls ont toujours consisté le pain et le vin; en eux seuls ils consistaient avant les paroles sacramentelles ; dire que les accidents du pain et du vin subsistent après ces paroles, c'est dire qu'après ces paroles le pain et le vin subsistent tout entiers ; c'est dire que la consécration n'a opéré aucun changement. La transsubstantiation devient un mot vide de sens, par la raison toute simple qu'il n'y a pas de substance à transmuer. L'idéalisme ne permet au sentiment religieux que l'interprétation calviniste de la cène ; il en repousse l'interprétation catholique.

Mais, dira-t-on, ces sensations et perceptions liées, actuelles et possibles, auxquelles se réduisent les corps, se produisent dans un ordre et selon des lois que Dieu a établis en créant ces esprits, les hommes. Ce système de lois est extérieur et antérieur à chaque esprit, dont il conditionne l'activité. Il forme une sorte de milieu commun dans lequel et par lequel s'exercent toutes les activités psychiques. Ne peut-on le considérer comme l'équivalent idéaliste des substances corporelles ? Et si rien n'empêche de conserver le mot *substance* avec un sens nouveau, pourquoi ne conserverait-on, avec un sens nouveau, l'expression *transmutation de substance ?* Pourquoi le dogme qui porte le plus clairement la

marque d'un réalisme systématique ne pourrait-il pas, lui-même, être défini, traduit en langage idéaliste ? Ne pourrait-on dire, par exemple, que, sous les lois qui conditionnent la perception des espèces eucharistiques, le sacrement établit les conditions de rapports nouveaux et mystérieux avec l'homme-Dieu?

Nous ne savons ce que penseraient aujourd'hui les chefs de l'Eglise de cette étrange et hardie traduction. La jugeraient-ils inoffensive et tolérable? La laisseraient-ils passer? Cela est bien douteux; car, telle qu'elle peut être conçue, elle s'applique mieux, nous semble-t-il, à l'idée luthérienne de consubstantiation qu'à celle de transsubstantiation. Mais il est certain qu'elle n'aurait pas été accueillie favorablement au XVII[e] siècle, et que Malebranche n'aurait jamais osé en prendre la responsabilité, lors même qu'elle n'eût pas été, à ses yeux, scandaleuse et impie. Etait-il admissible que ce dogme de l'eucharistie sorti, sous une forme arrêtée, rigide, des controverses, des décrets et des anathèmes, repassât, en quelque manière, à l'état fluide, pour la satisfaction des philosophes? Il parut longtemps, rappelons-le, très difficile et très contestable qu'il pût, sans en être atteint, se détacher assez du système particulier dans lequel il avait été pensé et défini, pour s'accommoder même du réalisme cartésien. Et ce ne fut pas une petite affaire de vaincre cette difficulté qui menaçait la fortune de la nouvelle philosophie. On reprochait à Descartes, comme en témoignent les *Quatrièmes objections*, une conception de la matière où était niée la distinction réelle et devenait, par suite, impossible la séparation de la substance et de l'accident étendue (1). On soutenait, contre Malebranche et

(1) « Ce dont je prévois, dit Arnauld, que les théologiens s'offenseront le plus est que, selon les principes de M. Descartes, il ne semble pas que les choses que l'Église nous enseigne touchant le sacré mystère de l'eucharistie puissent subsister et demeurer en leur entier, car nous tenons pour article de foi que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents y demeurent. Or, ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur et les autres qualités sensibles.

« De qualités sensibles, notre auteur n'en reconnaît point, mais seulement certains différents mouvements des petits corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles après nous appelons du nom de *couleur*, de *saveur*, d'*odeur*, etc. Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue et la mobilité. Mais notre auteur nie que ces facultés puissent être entendues sans quelque substance én laquelle elles résident, et, partant aussi, qu'elles puissent exister sans elle ; ce que même il répète dans ses Réponses aux premières Objections.

« Il ne reconnaît point aussi entre ces modes ou affections et la substance, d'autre distinction que la formelle, laquelle ne suffit pas, ce semble,

contre son disciple André, que, sous les espèces du pain, le corps de Jésus-Christ devait conserver, en un volume indéfiniment réductible, toutes les parties dont il était composé, et qu'il fallait donc admettre que ces parties se pénétraient mutuellement, ce qui allait contre ce qu'enseignaient les cartésiens des propriétés essentielles de la matière. Ainsi l'ancien réalisme semblait associé indissolublement à la foi. Le nouveau, malgré ses protestations et ses explications, était accusé d'hétérodoxie(1). Comment eût-on supporté l'idéalisme?

pour que les choses qui sont ainsi distinguées puissent être séparées l'une de l'autre, même par la toute-puissance de Dieu. » (*Quatrièmes objections faites par Arnauld.*)

Il est certain que la théorie cartésienne de la matière ruinait la doctrine thomiste, devenue classique, des accidents absolus, qui servait en théologie à rendre compte du changement opéré par la consécration eucharistique. Pour saint Thomas, disciple d'Aristote, il y avait en tout corps un principe substantiel différent de l'étendue et dont l'étendue n'était qu'un accident. Entre l'accident étendue et son principe ou sujet, la distinction était réelle et, par suite, la séparation concevable. Selon Descartes, l'étendue était l'essence de la matière ; elle n'en pouvait être distinguée que par abstraction. C'est ce qu'il exprimait en disant que la distinction de la matière et de l'étendue n'était que formelle ou modale. Il ne mettait pas d'autre idée sous le mot *matière* que sous celui d'*étendue*. Mais s'il en était ainsi, l'étendue précise du pain subsistant après la consécration, la matière, inséparable de cette étendue, devait subsister également. Le principe substantiel ou sujet que les scolastiques supposaient derrière l'étendue, ne pouvait, dit très bien Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. III, 2e partie, ch. VIII), « servir de rien pour expliquer les effets naturels » ; on en parlait « sans concevoir distinctement ce qu'on disait », sans en avoir « d'autre idée qu'une générale et de logique ». Les physiciens devaient, on le comprend, lui préférer la matière de Descartes. Mais ce substrat mystérieux, précisément parce qu'il échappait à toute conception distincte, se prêtait beaucoup mieux que la matière de Descartes à la transmutation surnaturelle que les théologiens catholiques avaient besoin de maintenir. Comme on n'en pouvait rien dire qui eût un sens, on n'en pouvait rien contester. Substance du pain, qui empêchait de faire de cet x, où n'est, selon Malebranche, « rien de réel pour la raison », la substance du corps de Jésus-Christ »?

(1) Cette accusation faisait travailler les esprits. Les cartésiens s'ingéniaient à y répondre. Mais ils ne s'accordaient pas dans les explications qu'ils donnaient; en quoi l'on voyait qu'ils avaient peine à en trouver une qui levât toutes les difficultés. « Ils disent, remarque Jurien (dans sa *Politique du clergé de France*), qu'ils parlent en philosophes, et non pas en théologiens : qu'ils considèrent la matière dans son état naturel, quand ils la définissent par l'étendue, ou qu'ils la disent essentiellement impénétrable : qu'ils ne se mettent pas en peine de ce qu'elle peut être dans cet état surnaturel où Dieu la peut mettre par sa puissance. Ils se tournent de cent côtés. Les uns disent que l'étendue est de l'essence du corps, mais non pas une telle étendue ; que le corps que Jésus-Christ avait à l'âge d'un an était le même corps que celui qu'il avait à l'âge de trente ans : que le corps de Jésus-Christ peut être dans l'eucharistie n'ayant que la grandeur de la barbe d'un ciron, et que cette étendue peut suffire pour sauver cette vérité que l'essence du corps consiste dans l'étendue. Ils disent encore que l'essence du corps de Jésus-Christ consiste dans une certaine petite partie du

Ce serait, d'ailleurs, une erreur de penser que, chez Malebranche, la croyance à l'existence de la matière manquait, au moindre degré, de sincérité philosophique. Se rendre sur ce point à l'autorité de l'Eglise ne lui causait aucune peine, ne lui demandait aucun sacrifice intellectuel. C'est qu'il ne séparait pas, comme Descartes, la raison naturelle de la foi, la philosophie de la théologie. Il les associait intimement, au contraire, et les fondait en un système unique de moyens de connaître et en un système unique de certitudes. Il parlait très sérieusement des deux substances unies en l'homme, l'âme et le corps ; des lois qui régissent l'union de ces deux substances; des rapports qu'établissent ces lois entre l'homme et les autres corps réels dont le monde extérieur est composé. Il n'entendait pas sortir du réalisme cartésien. Et ce réalisme prenait en son esprit un sens moral, religieux, mystique, auquel on n'a peut-être pas fait suffisamment attention. Prouvée, comme fait, par la révélation divine, la création des corps s'expliquait rationnellement par sa finalité. Pourquoi Dieu a-t-il voulu unir des esprits à des corps ? « C'est apparemment que Dieu a voulu nous faire mériter par une espèce de sacrifice et d'anéantissement de nous-mêmes la possession des biens éternels. Assurément cela paraît juste et conforme à l'ordre. Maintenant nous sommes en épreuve dans notre corps. C'est par lui, comme cause occasionnelle, que nous recevons de Dieu mille et mille sentiments divers qui sont la matière de nos mérites par la grâce de Jésus-Christ (1). »

Ainsi, selon Malebranche, la création de monde matériel avait sa raison d'être dans l'état d'épreuve que les âmes humaines sont appelées à traverser. Cette vue lui tenait fort au cœur, car il la reproduit dans ses *Méditations chrétiennes*.

cerveau qui est presque insensible, à laquelle l'âme est attachée, et qu'en supposant que dans l'eucharistie il n'y a que cette partie essentielle du corps du Seigneur, il y peut être corporellement sans y occuper beaucoup de lieu. D'autres disent que Dieu fait illusion aux sens, et qu'après la consécration, ce qui paraît du pain est réellement le corps de Jésus-Christ ; que ce corps de Jésus-Christ est étendu ; mais que Dieu, par sa puissance, fait que cette étendue demeure invisible ; que souvent les corps conservent leur étendue, sans que cette étendue soit sensible. Quand nous regardons un géant de dessus une montagne, disent-ils, il nous paraît un pygmée ; cependant il conserve toute son étendue. »

Sur le reproche fait par les théologiens zélés aux cartésiens et aux malebranchistes de ruiner le dogme de la présence réelle en niant les accidents absolus et la pénétration des parties du même corps, il faut lire les *Fragments de philosophie moderne*, de Cousin, p. 366, 367, 370 et suiv.

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, quatrième Entretien, XII.

« Dieu, fait-il dire au Verbe, Dieu ne t'a donné un corps, aussi bien qu'à moi, que comme une victime, que tu dois, aussi bien que moi, lui sacrifier, pour mériter ta récompense. » Et un peu plus loin : « Ce corps que Dieu t'a donné, comme à moi, afin qu'en l'immolant tu te sacrifies toi-même, et que tu mérites ainsi légitimement ta récompense, ce corps, dis-je, ne se laissera pas lier sur le bûcher comme une innocente victime... Ta victime, qui doit être la matière de tes mérites et de tes triomphes, sera, si tu ne veilles sur toi-même, le sujet de ta honte et de ton supplice. Oui, mon fils, tu es en épreuve dans ton corps, et cette épreuve est rude, mais c'est pour savoir si tu seras enfin trouvé digne d'entrer dans mon temple et de jouir de la félicité de Dieu même (1). »

Cette explication téléologique du réalisme se retrouve en une autre théorie du philosophe. Il n'admet pas que nous voyions en Dieu la nature de l'âme, comme nous y voyons celle des corps. D'où vient cette différence ? Pourquoi l'idée de la substance spirituelle est-elle obscure ? Elle devait l'être, répond Malebranche ; car, si elle eût été claire, elle eût diminué l'union de l'âme et du corps, laquelle convenait à l'état d'épreuve qu'implique notre destination morale et religieuse. « Je ne dois point, mon fils, te donner maintenant une idée claire de ta substance, par deux raisons principales. Premièrement, parce que, si tu voyais clairement ce que tu es, tu ne pourrais plus être uni si étroitement avec ton corps ; tu ne le regarderais plus comme une partie de toi-même. Malheureux, comme tu es présentement, tu ne veillerais plus à la conservation de ta vie. Enfin tu n'aurais plus de victime à sacrifier à Dieu ; car, au lieu que, par les misères qui accompagnent la vie et par la mort qui la finit, tu t'offres toi-même en sacrifice à ma justice, à cause que tu regardes ton corps comme ton être propre, tu te croirais au contraire par la mort délivré de tous maux... Secondement, parce que l'idée d'une âme est un objet si grand et si capable de ravir les esprits de sa beauté, que si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose..... Si tu avais une idée claire de toi-même, si tu voyais en moi cet esprit archétype sur lequel tu as été formé, tu découvrirais tant de beautés et de vérités en le contemplant, que tu négligerais tous tes devoirs (2). »

(1) *Méditations chrétiennes*, vingtième méditation, 11, 17.
(2) *Ibid.*, neuvième méditation, 19, 20, 21.

Mais cette considération avait-elle la portée que lui attribuait Malebranche ? Y pouvait-on voir une raison suffisante de la création du monde matériel ? Pour établir les conditions morales de la vie présente, Dieu n'avait-il eu d'autre moyen que d'unir les âmes à des corps ? L'état d'épreuve ne pouvait-il se concevoir sans cette hypothèse ? Le dualisme était-il nécessaire pour fournir à l'âme humaine l'occasion des devoirs à remplir, des mérites à acquérir, des vertus à pratiquer, de la perfection à atteindre par le sacrifice ? L'idéaliste peut ici répondre que l'épreuve ne porte, en fait, que sur des inclinations, lesquelles ne supposent que des sensations, des perceptions et des idées ; que, si les sensations, les perceptions, les idées et les inclinations sont indépendantes de l'existence des corps, la vertu, le sacrifice et le mérite peuvent et doivent l'être également ; que l'on peut, d'ailleurs, conserver plein et entier leur sens moral, religieux, mystique à ces termes de *corps à immoler*, à *lier sur le bûcher comme une victime*, sans y envisager autre chose que la lutte obligatoire et douloureuse de la volonté contre les penchants inférieurs ; que, si ces penchants, qui appartiennent à l'âme aussi bien que les sentiments élevés, posent la question du mal, les substances corporelles du cartésianisme ne servent de rien pour la résoudre ; en un mot, que la morale et la théodicée n'ont pas plus besoin que la physique de l'idole de la matière.

III

Il y a des corps : la réflexion n'a pu reconnaître d'erreur en ce jugement naturel, et la foi l'a confirmé. Mais ces corps, comment les percevons-nous et les connaissons-nous ? C'était, pour Malebranche, la vraie question ; au fond, la seule ; car son doute idéaliste y était lié, et ce doute, de raison théorique, la raison pratique (morale et religion) l'avait résolu d'avance en son esprit.

L'ancienne philosophie expliquait la perception des corps par leur action sur l'esprit. Nulle difficulté à cette action, avaient dit les atomistes, qui ne connaissaient d'autre substance que la matière ; les objets extérieurs ont la faculté d'émettre, d'envoyer aux sens, et, par les sens, à l'âme des espèces ou images ou idées (termes synonymes) qui les représentent. Ces espèces sont étendues et matérielles, comme

les objets d'où elles viennent ; et l'âme peut les recevoir, parce qu'elle est elle-même étendue et matérielle. Mais les scolastiques, qui mettaient une différence de nature entre l'âme et le corps, avaient dû spiritualiser les espèces : d'abord matérielles, il fallait, disaient-ils, qu'elles se transformassent pour être, en quelque sorte, appropriées à la nature de l'âme ; elles ne pouvaient y être reçues qu'à la condition de devenir immatérielles ; elles le devenaient par l'opération des sens et de l'entendement.

A cette théorie de la perception et de la connaissance des corps, la nouvelle philosophie en substituait une autre. Elle supprimait les espèces impresses, expresses et intelligibles des scolastiques. Mais elle maintenait dans les corps une faculté active qui révèle leur existence, qui produit en notre esprit les idées que nous avons de leurs propriétés. « Je ne puis douter, dit Descartes, qu'il n'y ait en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir s'il n'y avait aussi en moi, ou en quelque autre chose, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or, cette faculté active ne peut être en moi, en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune façon, et même souvent contre mon gré ; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui sont produites par cette faculté, soit contenue formellement et éminemment ; et cette substance est ou un corps, c'est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu en effet ce qui est objectivement et par représentation dans ces idées ; ou bien c'est Dieu même... dans lequel cela même est contenu éminemment (1). » Il s'agit de savoir si cette faculté active, nécessaire à la production des idées des corps, doit être placée dans les corps mêmes, ou réservée à Dieu. Descartes prononce qu'on est obligé par la raison de l'attribuer aux corps mêmes, comme on y est porté par l'inclination naturelle, attendu que Dieu ne nous fait savoir en aucune façon qu'elle lui appartienne exclusivement. Et même, cette

(1) *Méditations*, méditation sixième.

faculté active, dont il faut, selon lui, croire que les corps peuvent être et sont les sujets, lui paraît fournir, en vertu du principe de la véracité divine, l'unique et suffisante preuve de leur existence.

Comment cette faculté active dont les corps sont doués nous les fait-elle percevoir et connaître? Descartes explique que leurs mouvements divers se communiquent à nos organes et à nos nerfs, puis à notre cerveau, où notre âme est présente par son mode spécial d'agir et de pâtir. Ils excitent en l'âme les diverses sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher, et en même temps y éveillent les notions ou idées innées d'étendue et de mouvement. Ces idées prennent des déterminations particulières correspondantes et semblables aux corps qui les ont éveillées par leurs mouvements ; à quoi s'associent étroitement les sensations ou idées sensibles de couleur, de saveur, de dureté, etc., que les mêmes mouvements ont excitées.

Ainsi, dans la doctrine cartésienne, la connaissance des corps n'est acquise ni par la perception médiate des anciens philosophes, ni par une perception immédiate. Nous ne recevons nullement du dehors les idées que nous avons de leurs qualités primaires ou secondaires. Nous ne les recevons ni directement, ni par l'intermédiaire de ces êtres représentatifs qu'on appelait espèces. Toutes, en réalité, viennent de notre propre fonds. Mais l'esprit en fait des applications particulières, ensuite de l'action que viennent à exercer sur lui par les sens les divers objets extérieurs ; et ainsi naissent les idées de ces objets, lesquelles ne méritent le nom d'*adventices* que par les conditions et circonstances où elles sont produites. Cette théorie innéiste est nettement formulée en un passage qui n'a peut-être pas été assez remarqué.

Régius, en son placard intitulé *Explication de l'esprit humain* (art. XII et XIII), s'était prononcé contre les idées innées. « L'esprit, disait-il, n'a pas besoin d'idées ou de notions ou d'axiomes qui soient nés ou naturellement imprimés en lui ; mais la seule faculté qu'il a de penser lui suffit pour exercer ses actions. Et partant, toutes les communes notions qui se trouvent empreintes en l'esprit tirent toutes leur origine, ou de l'observation des choses, ou de la tradition. » Ces propositions, d'esprit gassendiste, étaient absolument contraires au rationalisme cartésien. Descartes les repousse avec force, ce qui le conduit à préciser ses vues sur le sujet :

« Cela est tellement faux, dit-il, que quiconque a bien compris jusqu'où s'étendent nos sens, et ce que ce peut être précisément qui est porté par eux jusqu'à la faculté que nous avons de penser, doit avouer, au contraire, qu'aucunes idées des choses ne nous sont représentées par eux telles que nous les formons par la pensée ; en sorte qu'il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser, si seulement on excepte certaines circonstances qui n'appartiennent qu'à l'expérience. Par exemple, c'est la seule expérience qui fait que nous jugeons que telles ou telles idées que nous avons maintenant présentes à l'esprit se rapportent à quelques choses qui sont hors de nous ; non pas, à la vérité, que ces choses les aient transmises en notre esprit par les organes des sens telles que nous les sentons, mais à cause qu'elles ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit, par la faculté naturelle qu'il en a, de les former en ce temps-là plutôt qu'en un autre. Car rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme, par l'entremise des sens, que quelques mouvements corporels ; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent ne sont conçus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens ; d'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous. Et, à plus forte raison, les idées de la douleur, des couleurs, des sons et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels, avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. Mais que peut-on feindre de plus absurde que de dire que toutes les notions communes qui sont en notre esprit procèdent de ces mouvements, et qu'elles ne peuvent être sans eux ? Je voudrais bien que notre auteur m'apprît quel est le mouvement corporel qui peut former en notre esprit quelque notion commune ; par exemple, celle-ci : *Que deux choses qui conviennent à une troisième conviennent entre elles*, ou telle autre qu'il lui plaira ; car tous ces mouvements sont particuliers, et ces notions sont universelles, qui n'ont aucune affinité ni rapport avec le mouvement (1). »

On voit ce qu'il faut entendre par l'innéité cartésienne et tout ce qu'elle comprend. Ce sont d'abord, mais ce ne sont

(1) *Remarques de René Descartes sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas.*

pas seulement, comme on le dit à l'ordinaire, les idées rationnelles, les axiomes. Ce sont ensuite les idées des qualités essentielles des corps, c'est-à-dire de l'étendue, des figures et du mouvement. Bien que ces idées représentent ce qu'il y a de réel dans les corps, on ne peut dire que les mouvements matériels les portent du dehors en l'esprit. Ce sont enfin les idées des qualités dites sensibles, que nous attribuons aux corps bien qu'elles ne leur appartiennent pas réellement. Comment faire venir des objets extérieurs des idées qui ne ressemblent nullement à ce qu'il y a de réel en ces objets ? Il faut reconnaître qu'elles procèdent de la nature mentale, qu'elles sont les produits naturels de l'esprit. Dans cette théorie, que Locke et ses disciples français du XVIIIe siècle n'ont pas voulu comprendre, il reste une action des corps sur l'esprit ; mais elle se réduit à « lui donner occasion » de produire les idées qui « lui sont naturelles ».

Pour les anciens philosophes, atomistes et aristotéliciens, toute activité était dans les corps ; l'esprit, en lui-même, ressemblait à une tablette vide où venaient se tracer leurs images. Descartes donnait à l'esprit la *faculté naturelle* de produire les idées ; aux corps la *faculté naturelle* d'agir sur l'esprit et de l'amener ainsi à produire les idées qui les représentaient. Les objets extérieurs, disaient les cartésiens orthodoxes, se font percevoir en modifiant diversement, suivant la diversité de leurs actions sur les organes des sens, l'idée de l'étendue que Dieu a mise dans l'âme en l'unissant au corps ; ils sont toujours présents à l'âme en général et confusément, parce que l'idée de l'étendue est innée, et qu'ils sont renfermés dans l'étendue, formés de parties de l'étendue.

La position qui prend Malebranche dans la question générale des idées, de la perception et de la connaissance, est presque aussi différente de celle de Descartes et de ses disciples que de celle des anciens philosophes. Il n'admet de faculté active naturelle ni dans l'esprit ni dans les corps. Il ne veut ni que l'esprit, par lui-même, par sa nature propre, puisse produire des idées, ni que les corps puissent, en agissant sur lui, le déterminer à en produire. Plus d'innéité mentale : elle est remplacée par la vision en Dieu. Pour Malebranche, l'esprit est *tabula rasa*, comme il l'était pour les anciens philosophes ; mais c'est de Dieu qu'il reçoit ses idées, non des objets extérieurs. Plus d'activité inhérente aux corps qui les fasse percevoir : ils sont perçus dans l'étendue intelligible, c'est-à-dire

dans l'idée divine archétype d'après laquelle ils ont été créés. L'action de Dieu doit être pour tout substituée aux facultés naturelles des cartésiens comme à celles des aristotéliciens ; c'est elle qui éclaire les esprits et qui meut les corps ; il n'y a d'efficace qu'en elle.

« Je m'étonne que MM. les cartésiens, qui ont avec raison tant d'aversion pour les termes généraux de *nature* et de *faculté*, s'en servent si volontiers en cette occasion (dans la question de la perception et des idées). Ils trouvent mauvais que l'on dise que le feu brûle par sa nature, et qu'il change certains corps en verre par une *faculté* naturelle : et quelques-uns d'entre eux ne craignent point de dire que l'esprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choses par sa *nature*, et parce qu'il a la *faculté* de penser. Mais, ne leur en déplaise, ces termes ne sont pas plus significatifs dans leur bouche que dans celle des péripatéticiens. Il est vrai que notre âme est telle par sa nature qu'elle aperçoit nécessairement ce qui l'affecte ; mais Dieu seul peut agir en elle. Lui seul peut l'éclairer, la toucher, la modifier par l'efficace de ses idées.

« Je sais bien que l'âme est capable de penser, mais je sais aussi que l'étendue est capable de figures... Mais de même qu'il est faux que la matière, quoique capable de figure et de mouvement, ait en elle-même une *force*, une *faculté*, une *nature*, par laquelle elle se puisse mouvoir, ou se donner tantôt une figure ronde et tantôt une carrée ; ainsi, quoique l'âme soit naturellement et essentiellement capable de connaissance, il est faux qu'elle ait une *faculté* par laquelle elle puisse produire en elle ses idées... Il y a bien de la différence entre être mobile et se mouvoir. La matière de sa nature est mobile et capable de figures : elle ne peut même subsister sans figure. Mais elle ne se meut pas ; elle ne se figure pas, elle n'a point de faculté pour cela. L'esprit de sa nature est capable d'idées, j'en conviens. Mais il ne s'éclaire pas : c'est Dieu qui fait tout ce qu'il y a de physique dans les esprits (1) aussi bien que dans les corps. Peut-on dire que Dieu fait les changements qui arrivent dans la matière, et qu'il ne fait pas ceux qui arrivent dans l'esprit ? Est-ce rendre à Dieu ce qui lui appartient que d'abandonner à sa disposition les derniers des êtres ? N'est-il pas également le maître de toutes choses ?...

(1) Les sensations, les idées, leurs connexions et leurs rapports, l'amour général du bonheur ; voilà ce qu'il y a de physique dans l'esprit. Ce qu'il y a de moral vient du libre arbitre, que Malebranche entend maintenir.

« Mais, si l'on veut que les créatures aient des facultés telles qu'on les conçoit ordinairement, que l'on dise que les corps naturels ont une *nature* qui soit le principe de leur mouvement et de leur repos, comme le dit Aristote et ses sectateurs. Cela renverse toutes mes idées : mais j'en conviendrai plutôt que de dire que l'esprit s'éclaire lui-même. Que l'on dise que l'âme a la force de remuer diversement les membres de son corps, et de leur communiquer le sentiment et la vie ; que l'on dise, si on le veut, que c'est elle qui donne la chaleur au sang, le mouvement aux esprits, et au reste du corps sa grandeur, sa disposition et sa figure ; mais qu'on ne dise pas que l'esprit se donne à lui-même sa lumière. Si Dieu ne fait pas tout, qu'il fasse du moins ce qu'il y a de plus grand et de plus parfait dans le monde. Et si les créatures font quelque chose, qu'elles meuvent les corps, et qu'elles les rangent comme il leur plaira, mais qu'elles n'agissent point sur les esprits.

« Disons que les corps se meuvent les uns les autres après s'être mus eux-mêmes : ou plutôt ignorons la cause de ces différentes dispositions de la matière, cela ne nous regarde pas. Mais que nos esprits n'ignorent pas de qui vient la lumière qui les éclaire, quelle est cette *Raison* à laquelle ils ont un rapport essentiel, raison dont on parle tant et que l'on connaît si peut... Surtout ne nous imaginons pas que les sens instruisent la raison; que le corps éclaire l'esprit; que l'âme reçoive du corps ce qu'il n'a pas lui-même (1). »

On voit quelle est, dans la philosophie de Malebranche, l'importance de la vision en Dieu. Avant tout, selon lui, il faut dépouiller l'esprit de toute faculté de produire lui-même ses idées, et les corps de toute faculté d'agir sur l'esprit : cela intéresse la morale et la religion. Quant à la faculté qui appartiendrait à l'esprit de mouvoir le corps et à celle qu'auraient les corps de se mouvoir eux-mêmes et de se mouvoir les uns les autres, elles ne sont pas moins inconcevables, sans doute, pas moins absurdes ; mais on en peut disputer avec plus d'indifférence : ce n'est qu'une question de philosophie naturelle.

Mais comment Descartes, qui définissait la matière par l'étendue, pouvait-il laisser aux corps une faculté active? N'était-ce pas contradictoire? Ce genre d'activité, quel qu'il

(1) *Dixième éclaircissement sur la Recherche de la vérité.*

fût, se concevait-il dans la nouvelle philosophie? N'était-il pas opposé à la distinction si claire et si précise qu'elle avait établie entre l'esprit et la matière? L'idée d'étendue, seule considérée, implique passivité; la matière n'était qu'étendue; donc elle ne pouvait être que passive.

« THÉODORE. — Consultez l'idée de l'étendue, et jugez par cette idée, qui représente les corps, s'ils peuvent avoir d'autre propriété que la faculté passive de recevoir diverses figures et divers mouvements. N'est-il pas évident, de la dernière évidence, que toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister que dans des rapports de distance?

« ARISTE. — Cela est clair, et j'en suis déjà demeuré d'accord.

« THÉODORE. — Donc il n'est pas possible que les corps agissent sur les esprits (1). »

Ainsi raisonnait Malebranche. Descartes s'était donc arrêté arbitrairement dans sa guerre aux formes substantielles et aux qualités occultes; il ne l'avait pas poussée jusqu'au bout; il n'avait pas toujours et en tout suivi son principe des idées claires; il s'était payé, à son tour, de termes généraux. Dans sa conception de l'action mutuelle des deux substances il y avait un reste d'aristotélisme scolastique. De là venait qu'il était sorti trop vite du doute idéaliste. Comment prouvait-il l'existence des corps? En disant que l'inclination porte et que la réflexion autorise et oblige à leur attribuer la faculté de se faire percevoir, parce qu'on ne connaît aucune autre cause à laquelle on doive l'attribuer. Mais, s'il est facile de se convaincre, d'une part, que cette faculté est incompatible avec l'idée claire de la substance étendue, de l'autre, qu'elle n'appartient qu'à Dieu, la raison alléguée est fausse, la véracité divine inapplicable et la conclusion illégitime. La vision en Dieu ruinait ainsi complètement la preuve cartésienne de la réalité du monde matériel. En se bornant à déclarer que cette preuve était insuffisante, qu'elle manquait d'exactitude géométrique, Malebranche n'avait pas été conséquent à ses principes : il aurait dû lui refuser hautement toute valeur. N'était-ce pas précisément sa théorie qui offrait le moyen, — qu'on ne pouvait, disait-il, trouver, — de « corriger par la lumière et par l'évidence » le jugement réaliste naturel? Et s'il était possible de « découvrir la fausseté » de ce jugement, y avait-il

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, septième Entretien, II.

lieu de lui accorder même la simple vraisemblance philosophique? Dans cette concession faite au sens commun, n'y avait-il pas une certaine crainte, inconsciente peut-être, de la logique idéaliste ?

Voilà la vision en Dieu fondée sur l'impossibilité d'une faculté active des corps. Mais ici intervient Arnauld. Qu'est-il besoin, dit-il, d'une faculté de ce genre, de quelque manière qu'on l'entende, pour expliquer la connaissance du monde extérieur? Perception par l'intermédiaire des espèces, perception par le moyen des mouvements matériels et par leur action excitatrice sur les idées innées de l'âme, vision en Dieu ou perception par l'intermédiaire de l'étendue intelligible, toutes ces inventions, toutes ces théories compliquées sont inutiles. Il faut les rejeter. Les corps sont immédiatement perçus : voilà qui est simple et qui suffit. — Mais ils sont passifs. — N'importe; à qui persuadera-t-on que rien ne puisse être connu par notre esprit que ce qui peut agir sur lui pour se faire connaître? — Mais entre les corps, qui sont étendus, et l'âme qui ne l'est point, il n'y a point de proportion. — N'importe; à qui persuadera-t-on que l'imperfection d'un être l'empêche d'être connu immédiatement? Pour être connaissable, il suffit d'être.

Arnauld soutient que la différence de nature de l'objet à connaître et du sujet connaissant ne saurait être, si profonde qu'elle soit, une objection sérieuse contre la perception immédiate. « Rien en vérité, dit-il, ne me paraît plus étrange que de dire que les corps sont trop grossiers pour pouvoir être vus immédiatement par notre âme ; car on aurait raison d'alléguer la grossièreté et l'imperfection des corps, s'il s'agissait de les rendre *connaissants*, comme on ne fait que trop souvent dans la philosophie commune, où l'on veut que les bêtes connaissent, et que les plantes choisissent leur aliment, et que toutes les choses pesantes aillent chercher le centre de la terre comme le lieu de leur repos, ce qui ne se pourrait sans connaissance; mais, quand il s'agit seulement d'être connu, que peut faire à cela l'imperfection des choses matérielles? Connaître est sans doute une grande perfection en ce qui connaît, et ainsi ce qui est dans le plus bas degré de la nature intelligente est quelque chose, sans comparaison, de beaucoup plus grand et plus admirable que tout ce qu'il y a de plus accompli dans la nature corporelle. Mais être connu n'est qu'une simple dénomination dans l'objet connu, et il suffit

pour cela de ne pas être un pur néant; car il n'y a que le néant qui soit incapable d'être connu; et être connaissable, pour parler ainsi, est une propriété inséparable de l'être, aussi bien que d'être *un*, d'être *vrai* et d'être *bon;* ou plutôt c'est la même chose que d'être *vrai*, ce qui est vrai étant l'objet de l'entendement, comme ce qui est bon est l'objet de la volonté. De sorte que c'est l'imagination du monde la plus mal fondée de vouloir qu'un corps, comme corps, ne soit pas un objet proportionné à l'âme pour ce qui est d'en être connu (1). »

Il y a un principe qu'invoque sans cesse Malebranche : la simplicité des voies divines. Eh bien, dit Arnauld, ce principe est évidemment opposé aux êtres représentatifs quelconques, espèces ou corps intelligibles; il ne s'accommode que de la perception immédiate. « N'y a-t-il qu'à donner à Dieu des lois bizarres et sans fondement? N'y a-t-il qu'à l'assujettir aux vaines imaginations des philosophes pour l'obliger, lui *qui agit toujours par les voies les plus simples*, à prendre un aussi étrange circuit que l'on voudrait qu'il prît, pour exécuter la volonté qu'il a de faire connaître à notre âme les choses matérielles?... Je dis qu'il est impossible de concevoir que Dieu donne à mon esprit la perception du corps A, et que je n'aperçoive pas le corps A, et qu'ainsi Dieu n'ayant pour but que de me faire apercevoir le corps A, parce que cela m'est nécessaire pour la conservation du mien, il serait contre sa sagesse d'y employer un *être représentatif* uni intimement à mon âme quel qu'il puisse être; puisqu'il peut faire sans cela qu'elle connaisse le corps A, et qu'il ne fait jamais par des détours inutiles ce qu'il peut faire par des voies plus simples (2). »

Il n'y a rien à chercher au delà du fait de la perception. Il est aussi déraisonnable de demander pourquoi et comment l'esprit perçoit les corps que de demander pourquoi et comment il pense, pourquoi et comment l'étendue est divisible et capable de différentes figures et de différents mouvements. « Quand on est arrivé jusqu'à connaître la nature d'une chose, on n'a plus rien à chercher ni à demander quant à la cause formelle... Comme il est clair que je pense, il est clair aussi que je pense à quelque chose, c'est-à-dire que je connais et que j'aperçois quelque chose; car la pensée est essentiellement cela... Nous ne ferions donc que nous embarrasser et nous

(1) *Des vraies et des fausses idées*, ch. x.
(2) *Ibid.* ibid.

éblouir, si nous voulions chercher comment la perception d'un objet peut être en nous, ou ce que l'on entend par là ; parce que nous trouverons, si nous y voulons prendre garde, que c'est la même chose que de demander comment la matière peut être divisible ou figurée. Car puisque la nature de l'esprit est d'apercevoir les objets, il est ridicule de demander d'où vient que notre esprit aperçoit les objets ; et ceux qui ne veulent pas voir ce que c'est qu'apercevoir les objets en se consultant eux-mêmes, je ne sais comment le leur faire mieux entendre (1.) »

D'où vient l'invention de ces êtres représentatifs interposés entre l'esprit et les objets extérieurs? De l'analogie qui a paru exister entre la connaissance et la vision corporelle, entre les conditions de la première et celles de la seconde. « Les hommes n'ont pu s'empêcher de remarquer deux choses dans la vue corporelle : l'une, qu'il fallait que l'objet fût devant nos yeux afin que nous le pussions voir, ce qu'ils ont appelé *présence ;* et c'est ce qui leur a fait regarder cette présence de l'objet comme une condition nécessaire pour voir ; l'autre, qu'on voyait aussi quelquefois les choses visibles dans les miroirs ou dans l'eau, ou d'autres choses qui nous les représentaient... S'étant imaginé que la vue de l'esprit était à peu près semblable à celle qu'ils avaient attribuée aux yeux, ils n'ont pas manqué, comme c'est l'ordinaire, de transférer ce mot à l'esprit, avec les mêmes conditions qu'ils s'étaient imaginé qui l'accompagnaient quand ils l'appliquaient aux yeux. » L'âme, ont-ils conclu, ne peut percevoir les objets, s'ils ne lui sont présents de quelque manière ; mais ils ne peuvent lui être présents par eux-mêmes, attendu qu'elle est « enfermée dans le corps », dont elle ne sort pas « pour aller les trouver » ; il faut donc qu'ils lui deviennent présents par leurs images. Et là-dessus « ils ne se sont plus mis en peine que de chercher quelles pouvaient être ces images ou ces êtres représentatifs des corps dont l'esprit avait besoin pour apercevoir les corps (2) ». C'est ainsi que sont nées les espèces des scolastiques. Malebranche les a rejetées avec raison ; mais il a eu tort de conserver le faux principe qui les a fait imaginer et de les remplacer par ses corps intelligibles.

En cette critique de toute perception médiate, Arnauld se montre le précurseur de Reid. Il ne lui laissait à vrai dire rien

(1) *Des vraies et des fausses idées*, ch. II.

(2) *Ibid.*, ch. IV.

à faire. C'est la psychologie d'Arnauld que l'école écossaise s'est appropriée, et qui d'Angleterre, grâce à Royer-Collard, à Cousin et à Jouffroy, est revenue en France, où elle a régné jusqu'à nos jours. Le vrai maître des spiritualistes français du XIX[e] siècle, ce n'est pas Descartes, c'est l'auteur des *Vraies et des fausses idées*. A ce logicien de solide raison, mais dénué de pénétration et d'invention philosophique, appartient l'honneur, si l'on veut que ce soit un honneur, d'avoir, le premier, posé la perception des corps comme un fait-principe, c'est-à-dire comme un fait qui ne se déduit d'aucun autre, qui ne se ramène à aucun autre, qui ne s'explique par aucun autre.

On ne saurait lui contester, — et il ne paraît pas, d'ailleurs, qu'on y songe, — la paternité de ce perceptionisme où Reid a fait reculer la philosophie en la première moitié de ce siècle. « Arnauld, dit Adolphe Garnier, a rendu un grand service à la philosophie, en renversant l'hypothèse de ces êtres représentatifs qui entouraient l'esprit de fantômes et l'empêchaient de s'avancer jusqu'aux réalités (1). » M. Ollé-Laprune applaudit à la « sagacité admirable » avec laquelle Arnauld soutient et oppose à la vision en Dieu les thèses qui sont fondamentales dans la doctrine de Reid. « Arnauld, dit-il, nous montre Malebranche faisant la guerre aux êtres représentatifs tels qu'on les admettait dans l'école, puis les adoptant à son tour parce que de vieux préjugés le dominent à son insu ; ces préjugés, il les signale avec une parfaite netteté : c'est l'assimilation fausse de la connaissance ou vue de l'esprit à la vision corporelle : de là cette fausse persuasion que les objets ne peuvent être connus s'ils ne sont présents, et que ce qu'on voit ce ne sont pas les choses, mais leurs images. C'est plaisir que de suivre Arnauld dans cette lutte contre les êtres représentatifs. Reid même n'a rien dit de plus sensé et de plus vif. Sans doute on voudrait qu'Arnauld n'oubliât point que pour Malebranche les êtres représentatifs ne sont pas, comme il le répète, de vaines entités, puisque Malebranche ne leur accorde que provisoirement une sorte de réalité et s'achemine par eux jusqu'à Dieu même, qui est le seul être représentatif véritable. Mais, à part cet oubli et cette injustice, tout est excellent dans la discussion : la prétendue nécessité d'un intermédiaire entre l'esprit et l'objet dans la connaissance des corps est renversée. En vain dit-on qu'on ne conçoit pas com-

(1) *Traité des facultés de l'âme*, 2[e] édit., t. II, liv. VI, ch. IV, p. 16.

ment l'esprit peut connaître des choses matérielles. Ces fantastiques suppositions éclaircissent-elles le mystère? N'embrouillent-elles pas tout, comme il arrive toujours quand on veut expliquer l'inexplicable (1)?

Il est certain que Reid, à la fin du XVIIIe siècle, ne fit que reprendre et développer les thèses d'Arnauld sur les idées représentatives et sur la perception. Effrayé de l'évolution de la philosophie moderne, il entreprit de la ramener en arrière au point même où ces thèses l'eussent arrêtée, si elles avaient pu dominer la pensée du XVIIe siècle. Il était, semble-t-il, prédestiné à cette œuvre par sa nature intellectuelle et ses préoccupations morales. Comme Arnauld, il était de la famille des esprits conservateurs qu'inquiètent les hardiesses et les excès de la spéculation. En lui, comme chez Arnauld, il y avait moins de curiosité psychologique et métaphysique que de zèle pour le maintien de croyances communes estimées nécessaires. Il devait retrouver sans peine, pour combattre Berkeley, Leibniz et Hume, le point de vue où s'était placé Arnauld pour combattre Malebranche. Sa pensée devait s'y porter toute seule et tout droit. En soutenant la perception immédiate, Arnauld croyait défendre les intérêts de la religion contre une théologie nouvelle, à ses yeux chimérique et dangereuse. Pour Reid, la perception immédiate était le refuge des âmes contre la nuit et le néant du scepticisme universel. Qu'on relise sa dédicace, souvent citée, à lord Deskfoord :

« Je suis persuadé que ce scepticisme absolu (le scepticisme de Hume) n'est pas plus destructif de la foi du chrétien que de la science du philosophe et de la prudence de l'homme de bon sens. Je suis persuadé que l'injuste *vit de la foi* comme le juste ; qu'on ne peut renoncer à toute croyance sans que la piété, l'amour de la patrie, l'amitié, la tendresse paternelle, et toutes les vertus privées ne deviennent des êtres aussi vains que la chevalerie errante... Je suis entré, pour ma propre satisfaction, dans un examen sérieux des principes sur lesquels ce système sceptique est fondé, et je n'ai pas été peu surpris de trouver qu'il avait pour base unique une hypothèse fort ancienne à la vérité et universellement reçue des philosophes, mais qui ne m'en paraît pas plus vraie pour cela. Cette hypothèse est que rien n'est perçu que ce qui est dans l'entendement qui le perçoit ; que nous ne percevons pas

(1) *La Philosophie de Malebranche*, t. II, deuxième partie, ch. I, p. 18.

réellement les choses extérieures, mais seulement certaines images qui les représentent dans notre esprit... En conséquence de cette hypothèse, l'univers entier dont je suis environné, les corps et les esprits, le soleil et la lune, les étoiles et la terre, mes amis et mes parents, et toutes les choses, sans exception, que je regardais comme ayant une existence permanente, soit que j'en eusse la perception actuelle ou non ; tout cela s'évanouit comme les songes d'un malade ou comme une vapeur légère, sans laisser après soi aucune trace de son existence... Je crus déraisonnable d'admettre sur la seule autorité de ces philosophes, une hypothèse qui, à mon avis, renversait toute philosophie, toute religion, toute vertu et le sens commun (1). »

Emerson, parlant de l'homme de génie, du grand homme, a dit que « la postérité semble suivre ses pas comme une procession (2) ». Reid n'était certes, pas plus qu'Arnauld, un philosophe de génie. On ne peut lui reconnaître aucune originalité vraie. Mais les époques différentes offrent des milieux inégalement favorables aux doctrines qui se produisent. Au XVIIe siècle, la voix d'Arnauld avait été sans écho. Au XIXe, Reid est suivi, en son pays et en France, par tous les spiritualistes. Il est vrai que la plupart des spiritualistes français prétendent restaurer le cartésianisme ; mais tous désertent le réalisme cartésien et la méthode rationnelle qui l'établit et le détermine. Tous passent à Reid, à ce genre de réalisme qui, au nom du sens commun, se proclame évident par lui-même. Tous répètent, en leurs livres, que les philosophes se sont débattus dans le vide, cherchant le monde extérieur qui est trouvé, et dont ils n'auraient pas même l'idée s'ils ne l'avaient pas rencontré de prime abord ; qu'ils n'en sauront jamais plus que tout le monde sur tel ou tel principe de l'intelligence, sur tel ou tel jugement premier ; qu'au nombre de ces principes, de ces jugements premiers, au même rang que les axiomes, il faut mettre la perception des corps. Reid est l'initiateur, le « grand homme » dont ils sont « l'ombre allongée » (*lengthened shadow*). En tête de la « procession » s'avance Royer-Collard, le professeur éloquent, dont on connaît la phrase célèbre sur le scepticisme (3). Puis vien-

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, dédicace.

(2) « Posterity seem to follow his steps as a procession. » (*Essays, lectures and orations :* Self-reliance.)

(3) « Y a-t-il des armes légitimes contre la perception externe ? Les

nent Cousin et ses disciples et les disciples de ses disciples. Aujourd'hui cette étonnante domination du réalisme de Reid est profondément atteinte. Nous la voyons décliner rapidement depuis 1870; et ils seront, sans doute, de plus en plus rares ceux qui, après avoir étudié sérieusement Malebranche, comme l'a fait M. Ollé-Laprune, la tiendront encore pour légitime et lui garderont fidélité.

IV

Les arguments que produisait Malebranche pour établir sa théorie de la perception externe s'adressaient aux partisans des autres théories, scolastiques et cartésiens. Il admettait leurs principes généraux : union nécessaire du sujet connaissant et de la cause externe d'où vient la perception, présence et activité nécessaires de cette cause. Il était parfaitement d'accord avec eux, et sans peine, pour penser que les corps ne pouvaient être eux-mêmes cette cause unie et pré-

mêmes armes se tourneront contre la conscience, la mémoire, la perception morale, la raison elle-même... C'est donc un fait que la morale publique et privée, que l'ordre des sociétés et le bonheur des individus sont engagés dans le débat de la vraie et de la fausse philosophie sur la réalité de la connaissance. Quand les êtres sont en problème, quelle force reste-t-il aux liens qui les unissent? On ne divise pas l'homme; on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré l'entendement, il l'envahit tout entier. » — Ce discours d'ouverture où Royer-Collard pose le dilemme : *ou la perception immédiate, ou le scepticisme universel et absolu*, est à rapprocher de la fameuse dédicace de Reid. Pour Royer-Collard, comme pour Reid, la perception immédiate était postulée par la morale.

Et sur ce point Adolphe Garnier ne tient pas un autre langage que Royer-Collard. Il montre, lui aussi, les funestes conséquences qu'entraîne le mépris des sens extérieurs. « On enlève la base de toutes les connaissances; les sciences physiques sont dédaignées; on choque le bon sens et l'on en fait l'ennemi de la philosophie. Bien plus, on sape le fondement des sciences morales elles-mêmes... Si, au contraire, nous ne méconnaissons pas les sens extérieurs, nous nous mettons d'accord avec tout le monde, nous rendons aux sciences physiques leur importance, nous rétablissons l'harmonie dans l'encyclopédie des connaissances humaines; nous avons des semblables, des devoirs sociaux à observer, du mérite à obtenir; le monde physique et le monde moral nous servent de degrés pour nous élever jusqu'à Dieu, qui redevient un créateur, un maître et un père. » (*Traité des facultés de l'âme*, t. II, liv. VI, ch. IV, 10.)

La domination du réalisme de Reid dans notre Université explique la verve polémique qui se remarque dans le spirituel ouvrage de Taine : *Les philosophes classiques du* XIXe *siècle en France*. En demandant ses titres à des intérêts moraux, en employant l'autorité de la conscience morale à contenir et à réprimer la liberté de l'analyse, cette domination devait susciter la révolte de l'esprit scientifique.

sente à l'esprit et dont l'esprit recevait l'action directe. Mais il soutenait qu'on ne saurait davantage la placer en des intermédiaires matériels quelconques, et que, partant, les principes qui lui paraissaient, comme à eux, incontestables, ne pouvaient s'appliquer que dans l'hypothèse de la vision en Dieu.

Vous croyez, disait-il, qu'il faut, pour la perception, une union étroite entre l'âme et quelque chose qui vient des corps : je montre qu'il n'existe d'union réelle qu'entre l'âme et Dieu. Vous croyez que la présence de quelque chose de corporel est exigée : je montre qu'elle est impossible, et je rappelle l'omniprésence de Dieu. Vous croyez que les corps doivent avoir une faculté active, laquelle s'exerce directement par l'émission d'espèces ou par la transmission de mouvements, indirectement par l'action sur l'âme des espèces émises ou des mouvements transmis ; je montre que cette faculté active est incompatible avec la nature des corps, et qu'il n'est d'activité, de causalité réelle qu'en Dieu. J'accorde les conditions que vous mettez à la perception des corps ; mais je prouve que vos théories ne satisfont pas à ces conditions. Je conclus qu'elles sont fausses, et que les corps ne peuvent être connus que par l'union de l'âme et de Dieu, que par la présence constante de Dieu à l'âme, que par l'action continuelle de Dieu sur l'âme. Les scolastiques ont eu raison d'admettre des idées représentatives ; mais ils ont eu tort : 1° de les faire émaner des objets matériels, qui sont passifs, c'est-à-dire de les supposer matérielles d'origine et de nature ; 2° de les faire spiritualiser au contact et par l'action de l'âme, changement qui va contre la différence essentielle des substances et qui est, par suite, inintelligible. Les cartésiens ont eu raison de rejeter les espèces des scolastiques ; mais ils ont eu tort : 1° d'attribuer à l'âme des idées innées ; 2° d'y faire éveiller et déterminer ces idées par l'efficace de mouvements matériels. Je conserve les idées représentatives de l'école, mais en leur faisant subir une transformation qui leur ôte, dès l'origine, tout caractère matériel, de sorte qu'elles n'ont pas besoin d'être spiritualisées. Spirituelles d'essence, elles ne peuvent venir que d'un esprit. Mais cet esprit, ce n'est pas l'âme humaine, comme le veulent les cartésiens ; ce n'est aucun esprit créé ; c'est Dieu même, l'unique cause qui mérite le nom d'efficiente, Dieu en qui elles sont les modèles sur lesquels ont été créés tous les objets exté-

rieurs. Ces idées représentatives que je place en Dieu ne sont pas de vaines entités, comme celles des scolastiques ; c'est Dieu qui les communique à l'âme ; c'est Dieu qui est l'être représentatif véritable.

Il est clair que ces raisonnements de Malebranche ne portaient pas contre la perception immédiate d'Arnauld. Elle n'y avait pas été prévue. Elle n'y était pas comptée au nombre des solutions à examiner. « J'ai fait, dit Malebranche à Régis, un dénombrement de toutes les manières possibles de voir les corps. J'ai donné mes preuves qu'on ne les voit point par aucune des manières dénombrées, à l'exception de la dernière. Enfin j'ai conclu en faveur de cette dernière. Que fallait-il donc faire pour découvrir le défaut de cette conclusion ? Il fallait, ce me semble, ou faire voir que le dénombrement n'est pas exact, ou que mes conclusions ne sont pas bien prouvées (1). » Régis, cartésien orthodoxe, ne contestait que l'une des exclusions. Mais Arnaud pouvait répondre : Votre dénombrement est incomplet, ou plutôt il est inutile. J'affirme que la perception est un fait premier et, comme premier, inexplicable. Je nie donc qu'il y ait à s'occuper des « différentes manières dont l'âme peut connaître les corps ». Je supprime la question que vous prétendez résoudre. Je nie les conditions auxquelles la perception vous paraît liée, et qui impliquent, selon vous, des intermédiaires entre l'esprit et les objets. Je nie que les objets doivent être présents et unis à l'âme pour être connaissables. Je refuse de me placer sur le terrain où vous avez suivi les cartésiens et les scolastiques.

On doit reconnaître que Malebranche ne s'était guère assuré de la solidité de ce terrain. Cette proposition, qu'une chose ne peut être perçue sans être présente à l'âme, en contact avec l'âme, n'était pas évidente *à priori ;* ce n'était pas la raison, le *Logos* divin, qui la faisait entendre ; elle dérivait d'une simple habitude des sens ; c'était un jugement *naturel*, donc un jugement à vérifier, à corriger, à soumettre à la méthode du doute. Le philosophe ne faisait pas attention qu'il y avait cercle vicieux à vouloir rendre compte de la perception par la présence du sujet et de l'objet au même lieu, par leur contact et leur union, attendu que la notion de cette présence, de ce contact, de cette union, était empruntée

(1) *Réponse à M. Régis.*

à l'observation des objets matériels, c'est-à-dire venait de la perception même. Il ne faisait pas attention que ces mots *présence, contact, union,* s'ils étaient pris au sens littéral, localisaient et matérialisaient l'âme ; qu'ils ne pouvaient donc être que des métaphores, si l'on maintenait la différence cartésienne des deux substances ; et que ces métaphores ne faisaient qu'exprimer le fait de la perception, de la connaissance, n'y ajoutant rien, ne l'éclairant d'aucune lumière. Sur ce point la critique d'Arnauld est décisive.

Son illusion était de croire que la perception supposée immédiate permettait d'en finir avec toute question sur la connaissance des corps. Si l'on n'avait plus à examiner la manière dont cette connaissance est possible, il restait à en déterminer exactement l'objet, c'est-à-dire ce que l'on perçoit réellement des objets extérieurs. Le pourquoi et le comment de la perception externe, dites-vous, ne sont pas plus à chercher que le pourquoi et le comment de la pensée, considérée en général. Soit. Encore faut-il savoir en quoi consiste précisément cette perception externe, ce qu'elle nous donne, ce qu'elle contient. Dira-t-on que c'est un fait simple ? Alors nous reculons au delà du réalisme cartésien. C'est de ce réalisme que Malebranche est parti. Sa doctrine suppose la distinction des qualités secondaires et des qualités primaires, à laquelle correspond la différence qu'il met entre le sentiment et l'idée.

Il semble que, pour Arnauld, cette distinction, méconnue avant Descartes, fondamentale dans la nouvelle philosophie, ne soit d'aucune conséquence dans la question de la perception externe. Il est clair, cependant, que, si on l'admet, la perception est un fait complexe, qui veut être analysé : il faut savoir de quels éléments elle se compose et quels sont ceux qui la caractérisent comme externe. Voilà une analyse qu'on ne peut attendre du sens commun. Mais si la complexité de la perception échappe au sens commun, on peut se demander s'il a compétence pour prononcer qu'elle est immédiate ; on peut se demander si la perception immédiate s'accorde bien avec la distinction cartésienne des deux espèces de qualités. Il s'agit là, comme on le voit, de bien autre chose que de l'impossibilité du contact des corps avec l'âme.

Au XVIIe siècle, le problème de la perception externe s'est renouvelé. Il n'est plus, depuis Descartes, ce qu'il était dans la philosophie scolastique ; il ne se présente plus avec ses

anciennes connexions. Il subsiste néanmoins en raison de la différence, si bien mise en lumière, des qualités corporelles perçues. Arnauld ne veut pas tenir compte de cette différence. Les corps réels qu'il oppose, dans une argumentation vraiment puérile, aux corps intelligibles de Malebranche sont ceux que nous présentent les sens. On dirait que, pour lui, ils sont *réels* sans aucun mélange d'*apparence* venant de l'esprit, réels en bloc, réels en toutes les qualités que nos sens y réunissent; que, par exemple, la couleur y est aussi réelle que l'étendue.

« Mon âme est capable de voir, et voit en effet ce que Dieu a voulu qu'elle vît.

« Or, Dieu l'ayant jointe à un corps a voulu qu'elle vît, non un corps *intelligible*, mais celui qu'elle anime, non d'autres corps *intelligibles*, mais les corps matériels qui sont autour de celui qui lui est joint...

« Donc il n'est point vrai que notre âme ne voie qu'un corps intelligible, et non celui qu'elle anime. Et il en est de même des autres corps.

« La majeure ne se peut nier sans impiété, puisque ce ne serait pas concevoir Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire tout-puissant, que de prétendre qu'il n'ait pas fait tout ce qu'il a voulu. Il n'y a donc qu'à prouver la mineure.

« Dieu, en créant mon âme et la mettant dans un corps, a voulu qu'elle veillât à la conservation de ce corps, et que, composant un homme avec ce corps, je vécusse en société avec d'autres hommes qui auraient un corps et une âme comme moi, et que cette société consistât à nous rendre mutuellement des offices de charité.

« Or, il a été nécessaire pour cela que je connusse le corps que j'anime, et non un corps intelligible; car je dois connaître le corps que je dois conserver : or, ce n'est point un corps *intelligible* que je dois conserver, mais le corps que j'anime. Et de même si, lorsque je sens un grand froid, j'ai besoin de m'approcher du feu, c'est du feu matériel que je dois approcher le corps que j'anime, et non point d'un feu *intelligible*... Il en est de même de la société que je dois avoir avec les autres hommes. Je les dois connaître pour les assister dans leurs besoins ou pour en être assisté ; pour les instruire ou pour en être instruit, et enfin pour leur rendre ou pour recevoir d'eux une infinité d'offices de charité. Or, il est bien clair que ce n'est point à des hommes *intelligibles* que je rends

tous ces devoirs, mais à des hommes que je vois et qui me voient, qui me parlent et à qui je parle.

« Donc rien n'est plus mal fondé, pour ne rien dire de plus fort, que cette imagination bizarre que, quand nous tournons les yeux vers les corps matériels, ce qui s'appelle *regarder*, ce ne sont pas ces corps matériels que nous voyons, mais des corps intelligibles (1). »

En ces corps matériels, dont il parle comme des seuls objets de la vision intellectuelle, Arnauld ne considère nullement la différence des qualités secondaires et des qualités primaires. C'est précisément cette différence, notamment celle de la couleur et de l'étendue, que Malebranche allègue en sa réponse, et qui en fait toute la force. On ne voit, dit-il, l'étendue, et par conséquent la substance corporelle, que par la couleur. Celle-ci est dans mon âme un sentiment au moyen duquel Dieu, par une espèce de révélation naturelle, m'apprend qu'il y a devant moi tel ou tel corps. Les qualités sensibles n'appartiennent pas à la réalité extérieure que nous percevons ; elles sont des signes que Dieu nous en donne intérieurement.

« Je distingue cette mineure sur laquelle est fondée la prétendue démonstration de M. Arnauld : *Dieu a voulu que l'âme vît les corps*. Si par *voir* les corps, M. Arnauld entend voir *en eux-mêmes*, je la nie : c'est supposer ce qui est en question. Si *par des idées*, je l'accorde.

« Supposé, selon le sentiment de M. Arnauld, que Dieu ait voulu qu'on vît les corps immédiatement en eux-mêmes, ou par eux-mêmes, pourquoi ne les voyons-nous que par la couleur qui est en nous, et non dans ces corps ? Si Dieu a voulu que nous connussions ses ouvrages et les autres hommes au sens de M. Arnauld, parce que sans cela nous ne pourrions avoir de société avec eux, d'où vient qu'il nous les représente par nos sens tout autres qu'ils ne sont en eux-mêmes ? Dieu n'a donc pas voulu que nous les connussions tels qu'ils sont par nos sens, mais par la lumière de la raison, par l'idée sur laquelle ils ont été formés...

« En effet, est-ce que je ne puis m'approcher du feu, et m'en servir pour la conservation de ma vie, sans le connaître ? Ne suffit-il pas que je le sente ?... Quand je regarde un homme, je ne vois qu'un certain arrangement de parties, qu'on appelle

(1) *Des vraies et des fausses idées*, ch. XI.

un visage : et je ne vois cet arrangement que par la couleur. Quand je vois la grimace d'un homme qui pleure, et les différents airs d'un visage, je pense, en conséquence des lois admirables de l'union de l'âme et du corps, à sa misère et à ses besoins, sans qu'il y ait le moindre rapport entre des grimaces et la tristesse. Cela me suffit pour la société, pour me porter à secourir mon prochain, sans que j'aie une connaissance plus particulière de la nature de son âme et de la construction admirable de sa machine...

« Mais que M. Arnauld sache exactement, et ne combatte point inutilement cette vérité : qu'il n'y a que la raison qui nous éclaire ; que pour découvrir ce que c'est que le moindre des ouvrages de Dieu, il faut s'élever au-dessus des sens, faire abstraction de la couleur, objet unique de la vue; et de toutes les autres qualités sensibles, et penser à l'étendue dont ils sont composés : étendue qui ne se peut connaître dans les modalités de l'âme, qui ne sont que ténèbres ; mais par l'idée claire que nous en avons dans la nature immuable et illuminante de la vérité, qui renferme l'archétype de tous les corps... Dieu n'a pas fait les esprits pour connaître les corps, au sens de M. Arnauld... C'est assez que nous sentions les corps, ou que nous les connaissions par la voie courte et sûre, mais confuse, de l'instinct ou du sentiment, pour avoir le commerce que Dieu veut que nous ayons avec eux, et société avec les âmes qui leur sont unies. L'objet immédiat de nos connaissances, celui pour lequel Dieu a fait les intelligences, c'est la substance intelligible, immuable, éternelle, nécessaire de la raison, sagesse commune à tous les esprits, et consubstantielle à Dieu même. Tous les ouvrages de Dieu sont subordonnés : la fin de l'esprit, c'est la vérité. Il faut donc que cette vérité intelligible ne se trouve point dans les corps, substances inférieures, ni dans des modalités de l'âme (car l'âme n'est point à elle-même sa lumière et sa raison, elle ne voit que ténèbres ou sentiment confus, en se contemplant) ; mais dans celui hors duquel l'esprit ne peut vivre, parce que hors de lui rien n'est intelligible (1). »

En cette belle réponse aux objections d'un vulgaire empirisme éclate la supériorité philosophique de Malebranche sur son adversaire. Les corps, substances inférieures, ne peuvent

(1) *Réponse de Malebranche au livre des vraies et des fausses idées*, ch. XIII.

éclairer l'esprit d'aucune lumière. La fin de notre intelligence n'est pas en eux, elle est en Dieu ; d'où vient que nous ne les voyons pas en eux-mêmes ou par eux-mêmes. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de les connaître directement : pour le commerce que nous devons avoir avec eux et qui résulte de notre état d'épreuve, il suffit que Dieu nous les fasse sentir. Comment les sentons-nous ? Par certaines qualités dites sensibles, couleur, chaleur, saveur, odeur, etc., que notre jugement naturel leur attribue faussement, mais qui ne sont que des modalités de notre âme. De ces modalités, comme de la nature de notre âme, nous n'avons que des sentiments confus ; mais ces sentiments confus s'associent aux idées des substances étendues, ils révèlent ces substances, ils en sont les signes. Comment connaissons-nous ces substances ? Par l'idée divine de l'étendue où sont compris tous les êtres créés et possibles. C'est l'association des sentiments confus de couleur, de chaleur, etc., avec des parties de l'étendue intelligible, qui nous permet de distinguer, en les délimitant, les êtres créés d'avec les possibles. Ces parties de l'étendue intelligible, idées claires et divines, claires parce qu'elles sont divines, nous représentent les corps, dont elles sont les types éternels.

Pour Malebranche, comme on le voit, la perception externe est doublement médiate : entre l'esprit et les objets réels deux espèces d'intermédiaire sont interposés : les sentiments et les idées ; les sentiments qui en sont les signes sans leur ressembler, et les idées qui leur ressemblent. Nous connaissons les corps, d'abord confusément, par ces modalités de l'âme que nous appelons qualités sensibles ; puis clairement, par les idées qui les représentent en Dieu et que Dieu nous communique.

Mais lors même que l'on supprimerait cette seconde espèce d'intermédiaires, les idées représentatives ou corps intelligibles, la perception externe ne deviendrait pas pour cela immédiate. Ce serait à travers des sentiments qui en seraient, non sans doute les copies, mais les signes, que notre pensée atteindrait la réalité extérieure. Ce serait de l'interprétation de ces signes que nous la conclurions. Le témoignage des sens en faveur du monde matériel resterait indirect. Il faut donc reconnaitre que la distinction des qualités secondaires et des qualités primaires impliquait logiquement la perception médiate et qu'elle l'a maintenue dans le cartésianisme, mais sur un fondement nouveau et avec un sens très différent de

celui que lui avait donné la philosophie scolastique. Les théories cartésienne et scolastique de la perception indirecte sont si évidemment opposées dans leurs rapports à l'importante distinction des deux espèces de qualités qu'on a peine à comprendre l'étrange prévention qui les a fait rapprocher et confondre. Cette pitoyable erreur n'a pu être commise que par des écrivains qui n'avaient rien compris à la grande révolution philosophique et scientifique opérée par l'incomparable génie de Descartes.

Ce qui prouve que la perception immédiate n'est pas sans difficultés, c'est que les disciples modernes d'Arnauld, les spiritualistes de l'école écossaise et de l'école éclectique, ne l'entendent pas de la même manière et que les lumières du sens commun ne suffisent pas pour les mettre d'accord sur ce prétendu fait-principe.

Reid ne veut faire entrer dans la perception externe aucun raisonnement. Il en parle, dans un chapitre de ses *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, comme s'il ne voyait en elle que le pur et simple témoignage des sens, et dans ce témoignage rien d'autre qu'elle. La conviction qu'elle produit est, à ses yeux, irrésistible et immédiate comme la conviction de la vérité des axiomes.

« Pour tout homme d'un jugement sain, dit-il, le témoignage clair et distinct des sens porte avec lui une conviction irrésistible. Et j'observe que cette conviction n'est pas seulement irrésistible, mais immédiate, c'est-à-dire que ce n'est point par une suite de raisonnements et de démonstrations que nous parvenons à nous convaincre de l'existence des objets que nous percevons. A nos yeux, un seul argument suffit pour démontrer l'existence de l'objet, c'est que nous le percevons; nous n'en demandons point d'autre : quand la perception commande notre conviction, son autorité est en elle-même; elle dédaigne de s'appuyer sur quelque raisonnement que ce soit.

« La conviction d'une vérité peut être irrésistible et cependant n'être pas immédiate; ainsi ma conviction que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits est irrésistible, mais elle n'est pas immédiate; elle découle d'un raisonnement. Il y a d'autres vérités mathématiques dont nous avons une conviction non seulement irrésistible, mais immédiate; tels sont les axiomes. Notre croyance aux axiomes mathématiques n'est point fondée sur des arguments ; les arguments,

au contraire, se fondent sur les axiomes, dont l'évidence est immédiatement reconnue par l'entendement humain.

« Sans doute la conviction de la vérité d'un axiome n'est pas de même nature que la conviction de l'existence d'un objet que nous voyons ; mais toutes deux sont immédiates et irrésistibles. Nul ne s'avise de chercher une raison pour croire à ce qu'il perçoit, et avant que nous soyons capables de raisonner nous n'avons pas moins de confiance en nos sens qu'après ; le sauvage le plus ignorant est aussi complètement convaincu de la réalité de ce qu'il voit, de ce qu'il entend, de ce qu'il touche, que le plus habile logicien. La nature de notre entendement nous détermine à recevoir un axiome mathématique, comme une vérité première qui en engendre d'autres et qui n'est engendrée par aucune ; et de même la nature de notre faculté perceptive nous détermine à admettre l'existence de ce que nous percevons distinctement comme un principe dont nous pouvons déduire d'autres vérités, mais qui n'est déduit lui-même d'aucune vérité supérieure (1). »

Voilà le perceptionisme dans sa forme simple et absolue, telle qu'elle peut satisfaire le sens commun, qui n'analyse pas. Mais Reid lui-même sent le besoin d'analyser. Et, plus loin, dans un autre chapitre, il remarque que la fonction ou le témoignage des sens comprend sensation et perception, et que la perception elle-même renferme conception et croyance; de sorte que nos sens sont à la fois chargés, selon lui, de nous faire sentir, de nous faire concevoir des objets de nos sensations, de nous faire croire à l'existence de ces objets.

« Nos sens remplissent un double ministère : ils nous font sentir ; ils nous font percevoir. En même temps qu'ils nous procurent une multitude de *sensations* agréables, pénibles, indifférentes, ils nous font *concevoir* un grand nombre de choses extérieures, et nous *persuadent* que ces choses existent. Cette conception des choses, et cette invincible persuasion de leur existence sont l'ouvrage de la nature comme la sensation qui s'y trouve mêlée. La conception et la croyance sont ce que nous avons appelé *perception ;* l'affection que nous éprouvons en même temps est la *sensation*. La perception et la sensation sont simultanées, jamais la nature ne les sépare: de là vient que nous les considérons comme une seule et même

(1) *Essais sur les facultés de l'esprit humain.* Essai II, ch. v.

chose, que nous leur donnons un seul nom, et que nous confondons leurs attributs (1). »

Cousin voit dans la théorie de la perception immédiate « une véritable conquête sur les hypothèses qui l'ont précédée ». Il tient cependant que « la perception n'est point aussi simple qu'elle paraît au premier coup d'œil ». Si l'analyse de Reid n'avait été « un peu émoussée », elle y aurait découvert « un raisonnement naturel qui n'est autre chose que l'application du principe de causalité ». Ce raisonnement n'a rien de commun avec celui que les scolastiques fondaient « sur la vertu des idées représentatives ». Reid a eu raison d'exclure ce dernier ; il a eu raison dans sa polémique contre l'intermédiaire absurde « imaginé par les philosophes pour passer de la sensation, tout intérieure, à la connaissance du monde extérieur ». Mais il a eu tort de ne pas reconnaître que le mystère de la perception est dans le principe de causalité, qui en est « l'instrument » nécessaire. Il a eu tort « de se jeter à l'extrémité opposée de l'idéalisme et du scepticisme, et d'attribuer beaucoup trop aux sens pour les venger de la disgrâce imméritée où ils étaient tombés (2) ».

En pesant ainsi le vrai et le faux de la théorie qu'il a déclarée une véritable conquête sur les hypothèses précédentes, Cousin ne paraît pas s'aviser qu'il la détruit entièrement. Si le reproche qu'il adresse à Reid est fondé, si la perception suppose deux choses : d'abord une donnée des sens, puis l'application à cette donnée sensible d'une loi de la raison, on ne peut plus sans contradiction l'appeler immédiate. Elle cesse d'être, non seulement un fait simple, mais encore un fait premier. Elle ne vient plus du témoignage direct des sens. Elle succède à la sensation, elle en dérive par un raisonnement. Puisqu'il y a un raisonnement, quelle qu'en soit la rapidité, il faut bien admettre que la réalité extérieure est conclue d'un phénomène purement intérieur. Il faut bien admettre que ce phénomène est un intermédiaire entre les objets et l'esprit. Et voilà que nous reprenons le chemin qui ramène à la perception médiate des cartésiens.

C'est que la distinction cartésienne des qualités secondaires et des qualités primaires s'impose aux perceptionistes modernes et qu'elle les condamne à l'inconséquence, en les obli-

(1) *Essais sur les facultés de l'esprit humain*. Essai II, ch. XVII.

(2) *Histoire de la philosophie morale au* XVIII[e] *siècle*, année 1819, second semestre : École écossaise, XXI[e] leçon.

geant à faire intervenir le principe de causalité et, par suite, le raisonnement dans cette perception externe à laquelle ils voulaient donner l'autorité d'un principe. Reid s'efforce vainement d'échapper à cette nécessité. Il convient que les qualités secondaires ne sont dans les objets que les causes inconnues de nos sensations ; mais ces causes inconnues, il ne veut pas qu'elles soient inférées : ce sont les sens mêmes qui nous en donnent la notion.

« Si l'on me demande quelle est dans la rose cette qualité qu'on appelle son *odeur*, je ne puis répondre directement. Je trouve, en y pensant, que j'ai une notion distincte de la sensation que cette qualité produit en moi ; mais la rose n'étant point sensible, rien de semblable à cette sensation ne peut exister en elle. La qualité qui est en elle est donc quelque chose qui occasionne en moi la sensation ; mais en quoi consiste ce quelque chose? Je l'ignore; mes sens ne me l'apprennent point. Ainsi la seule notion qu'ils me donnent, c'est que l'odeur dans la rose est une qualité inconnue, qui est la cause ou l'occasion d'une sensation que je connais fort bien. Ce rapport de la qualité inconnue à la sensation connue est tout ce que l'odorat m'en apprend (1). »

Le rôle que Reid attribue aux sens, dans le langage dont il se sert, trahit la faiblesse de la théorie. Royer-Collard se refuse à leur donner ce rôle énorme, à faire percevoir des rapports de causalité par l'odorat, le goût, etc. La perception des qualités secondaires est, à ses yeux, un phénomène très compliqué, où interviennent, avec les sens et après les sens, la mémoire, le principe de causalité et le principe d'induction. Quant à la perception des qualités primaires, elle est proprement et vraiment directe ; le principe de causalité et le raisonnement n'y ont pas de place ; elle vient uniquement des sens, ou plutôt d'un sens, le toucher.

« Le mot *perception*, qui signifie connaissance, s'applique d'une manière très différente aux qualités premières et aux qualités secondes de la matière. Nous avons une véritable connaissance des qualités premières; nous ne savons rien des qualités secondes, si ce n'est qu'elles existent. La connaissance des qualités premières nous est immédiatement donnée par le sens du toucher; elle ne suppose rien d'antérieur dans l'esprit que la faculté de connaître; la connaissance de l'existence

(1) *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, Essai II, ch. XVII.

des qualités secondes suppose l'exercice préalable du sens du toucher, la connaissance des qualités premières qui en résulte, et l'action simultanée de la mémoire, du principe de causalité et du principe d'induction. L'idée de l'extériorité est renfermée dans l'une et l'autre perception ; mais c'est la perception des qualités premières qui l'introduit; et c'est de là que nous l'empruntons, que nous l'importons dans la perception des qualités secondes (1). »

Cousin s'éloigne encore davantage de Reid. Il professe que le principe de causalité intervient dans la perception de toutes les qualités, des primaires aussi bien que des secondaires ; que les sens, quels qu'ils soient, la vue comme l'odorat, le toucher comme la vue, ne nous donnent que des sensations, qui sont tout intérieures ; que cette question : Qu'est-ce qui produit la sensation que j'éprouve ? se pose à propos de toutes les sensations ; que la raison seule la pose et seule peut la résoudre; que la raison seule fait sortir l'esprit de lui-même et, au delà des phénomènes sensitifs, purs états de conscience, atteint les objets extérieurs où ces phénomènes ont leur cause.

« J'éprouve une certaine sensation d'odeur : cette sensation n'est qu'une affection de mon âme, un pur phénomène de conscience qui ne ressemble à rien qu'à lui-même. Supposez qu'instinctivement, je ne me demande pas quelle est la cause de cette sensation, il n'y aura jamais pour moi de qualité odorante ; je m'arrêterai à ma sensation, qui aura un sujet, à savoir, moi, mais nulle cause, partant nul objet. En fait, la chose ne se passe point ainsi. Pourquoi ? Parce que, aussitôt que la sensation d'odeur affecte mon âme, j'en recherche et ne peux pas n'en pas rechercher la cause ; j'affirme que ce phénomène sensitif, qui tout à l'heure n'était pas et qui paraît en ce moment, a une cause. Or, la conscience m'atteste que je ne suis pas la cause de cette sensation ; car je ne puis ni la faire cesser, ni la faire naître, ni même la modifier ; donc la cause de cette sensation est autre que moi. Je ne connais pas sa nature, mais j'affirme son existence avec une entière conviction. Cette conviction est irrésistible, parce que son principe, le principe de causalité, est une loi nécessaire de mon esprit....

(1) *Œuvres complètes de Reid*, publiées par Jouffroy, avec des *Fragments de Royer-Collard*, t. III, p. 443.

« Les sensations de la vue et du toucher ne nous feraient pas plus connaître les qualités primaires des corps que les autres sens ne nous font connaître les qualités secondaires, si nous n'étions contraints par la constitution de notre esprit de supposer des causes à ces sensations comme aux autres. Les sensations de résistance, de dureté ou de mollesse, d'impénétrabilité, etc., ne sont elles-mêmes que des affections de l'âme différentes des sensations d'odeur et de saveur, mais tout à fait semblables en tant que phénomènes purement affectifs. Quand la sensation de dureté irait jusqu'à la douleur la plus vive, elle ne nous ferait pas plus sortir de nous-mêmes qu'une odeur très désagréable ou un son déchirant, sans l'intervention du principe de causalité. Ce principe intervenant nous tire de nous-mêmes, et, guidé dans son application par la vue et le tact, nous révèle les qualités primaires. Le tact lui-même, à lui tout seul, ne donnerait que des sensations tactiles ; le principe de causalité tout seul ne donnerait que des causes de ces sensations, aussi indéterminées et aussi obscures que les causes des sensations d'odeur et de son. Mais le tact entrant en exercice avec le principe de causalité, éclairé par lui et l'éclairant à son tour, détermine la nature de la cause, que par lui-même il n'eût jamais soupçonnée, et nous donne successivement les diverses notions qui composent la nature du solide (1). »

Cousin est, semble-t-il, bien près de sortir du perceptionisme écossais. Il y reste, cependant, par le double office qu'il fait remplir, dans la perception, au sens du toucher. Le toucher, d'après Royer-Collard, on l'a vu, nous informait directement des qualités primaires (2) ; il nous apprenait, à lui tout seul, qu'il y a des corps, c'est-à-dire des objets extérieurs, étendus et solides. D'après Cousin, il nous donne d'abord des sensations tactiles, puis, après que la raison, par un de ses principes nécessaires, nous a persuadé que ces sensations ont des causes externes, il détermine la nature de ces causes, et nous fait connaître qu'elles sont solides et étendues, c'est-à-dire semblables aux sensations qu'il nous a données. La perception des qualités primaires est, sans doute, plus compliquée chez Cousin qu'elle ne l'était chez Royer-Collard.

(1) *Histoire de la philosophie morale au* XVIII[e] *siècle :* École écossaise, XXI[e] leçon.

(2) Royer-Collard mettait, comme Locke, la solidité au nombre des qualités primaires.

Mais elle ne laisse pas d'être directe et peut encore garder ce nom, en tant qu'elle s'applique seulement à la ressemblance de la cause extérieure avec son effet intérieur, la sensation tactile. C'est bien, en effet, directement, que le toucher, qui ne nous fait pas sortir de nous-mêmes, saisit hors de nous la vraie nature et les vrais caractères d'une cause dont il ne soupçonne pas l'existence. Voilà le perfectionnement que Cousin apporte à la théorie.

Ainsi, le toucher et le principe de causalité, inféconds séparément, se prêtent mutuellement leurs lumières, et la perception externe sort achevée de leur concours. Le premier ignore l'existence des objets extérieurs, causes des sensations ; le second ne connaît pas la nature de ces causes; réunis, ils nous en révèlent à la fois l'existence et la nature. Solution éclectique. Est-ce une énormité moindre que de faire percevoir des rapports de causalité par les sens ?

Mais quoi ! Il fallait bien joindre, dans les sens, au moins dans l'un d'eux, une certaine fonction perceptive à la fonction de sentir, sans quoi le principe de causalité, même avec une portée objective, n'eût pas, à lui seul, atteint des substances étendues et solides. Il n'eût pas suffi pour éviter l'immatérialisme de Berkeley ou le monadisme de Leibniz. Berkeley et Leibniz appliquaient, eux aussi, le principe de causalité à la sensation ; ils entendaient, eux aussi, donner à ce phénomène intérieur une cause hors de l'esprit. Le premier mettait cette cause en Dieu ; le second, en des substances inétendues, immatérielles. Pour leur en contester le droit, il eût fallu recourir à l'argument cartésien tiré de la véracité divine. Cousin n'a pas compris que, sans cet argument, il était impossible de conserver la matière. Il a voulu donner une autre base au réalisme ; de là ce parti qu'il a dû prendre : faire du toucher, d'un toucher perceptif, inintelligible et contradictoire, l'auxiliaire indispensable du principe de causalité.

V

Le problème de la perception externe, dans la doctrine réaliste, a été admirablement posé par Descartes. Il s'agit de soustraire au doute et d'expliquer la ressemblance que cette doctrine suppose entre les réalités extérieures et ce qu'il y a d'essentiel et de permanent dans les sensations ou idées

visuelles ou tactiles. On a vu de quelles manières différentes les perceptionistes modernes envisagent et résolvent ce problème, quand ils consentent à l'aborder (1). Descartes en demandait la solution à la clarté rationnelle et à l'innéité des idées géométriques et mécaniques, et au principe de la véracité divine, garant de la valeur représentative de ces idées. Dieu, dit-il, « n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte ». C'est le principe « dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques » ; et j'en « déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques, à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons (2) ». En notre entendement seul se trouvent naturellement toutes les premières notions ou idées qui sont « comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître (3) ». Parmi ces notions premières, quelles sont les semences des vérités physiques

(1) Nous n'avons indiqué que les principales de ces divergences. Nous aurions pu rappeler qu'Adolphe Garnier appliquait la théorie de la perception immédiate aux qualités secondaires comme aux qualités primaires, entre lesquelles il ne mettait aucune différence. En cette matière, ses vues différaient de celles de Cousin, de celles de Royer-Collard, même de celles de Reid. Il n'admettait, ni que le principe de causalité fût « chargé de créer, pour ainsi dire, de toutes pièces le monde externe » ; ni que les qualités primaires, seules « données immédiatement comme extérieures », fussent les causes des qualités secondaires, considérées comme de simples modifications internes ; ni que les qualités secondaires dépendissent de l'esprit humain, et fussent, comme relatives, distinguées des qualités primaires. Il tenait que les unes et les autres sont absolues, c'est-à-dire « existent sans l'homme » ; qu'il y a « en dehors de l'âme et des organes quelque chose qui est le tangible, quelque autre chose qui est la lumière ou le visible, quelque autre chose, qui est le son, d'autres choses qui sont l'odeur et la saveur » ; que « toutes ces choses, aussi bien que le corps humain, sont connues directement par l'âme comme distinctes d'elle-même » ; que c'est cette connaissance qui s'appelle la *perception* des sens, perception qui « se pose et ne se démontre pas ». (Voyez *Traité des facultés de l'âme*, liv. VI, ch. IV, 13, 14, 15.) Adolphe Garnier était, peut-on dire, le logicien du perceptionisme ; il en acceptait bravement toutes les conséquences. Il ne faisait, d'ailleurs, qu'étendre à toutes les qualités secondaires l'opinion particulière de Reid sur la couleur. Ce dernier, en effet, voulait que la couleur fût, non une pure sensation, comme la saveur et l'odeur, mais, comme la solidité, une qualité réelle et permanente des corps, différente de l'apparence qu'elle prend dans l'esprit, et qui peut, disait-il, « varier de mille manières, par les variations de la lumière, par celles du milieu et par celles que peut subir l'organe lui-même ». (*Recherches sur l'entendement humain*, ch. VI, section IV.)

(2) *Les Principes de la philosophie*. Lettre pouvant servir de préface.

(3) *Ibid.*, seconde partie, 3.

connaissables? Ce sont les idées d'étendue, de figure et de mouvement. Elles ont été mises en notre esprit par le créateur, qui nous induirait à une erreur invincible, si elles ne correspondaient pas à de réelles substances étendues, figurées et mobiles.

Il ne faut pas oublier que, pour Descartes, la physique étant une géométrie appliquée, les principes des choses matérielles, comme il disait, ne pouvaient être que géométriques. On ne doit donc pas s'étonner qu'il considérât comme naturelles à l'entendement, comme innées (*naturel* et *inné* étaient synonymes dans sa langue) les notions ou idées de ces principes. Ces notions étaient celles des rapports géométriques, des conditions et des termes de ces rapports, espace à trois dimensions, lignes, surfaces et volumes diversement figurés. Ces notions avaient un caractère d'évidence, d'universalité et de nécessité rationnelle qui les rapprochait de celles des vérités arithmétiques, logiques et métaphysiques, qui ne permettait pas de les en séparer. Il fallait donc penser qu'elles avaient été mises en l'âme par l'auteur de tout ce qui est au monde, en même temps et aussi bien que les notions des vérités arithmétiques, logiques et métaphysiques. Et comme il ne se pouvait qu'elles y eussent été mises pour égarer notre jugement, on devait croire, comme on y était porté, qu'elles nous éclairaient sur la vraie nature et les vraies propriétés des objets extérieurs.

De l'innéité cartésienne nous passons facilement à la vision en Dieu. La première nous fait comprendre la seconde. Pour Malebranche, comme pour Descartes, les principes des choses matérielles sont purement géométriques. Mais tandis que, selon Descartes, la volonté toute-puissante de Dieu met en notre âme, au moment où il la crée et l'unit à notre corps, les idées géométriques, qui sont en même temps physiques, aussi bien que les idées arithmétiques, logiques, métaphysiques et morales, toutes ces idées, selon Malebranche, celles-là comme celles-ci, sont éternelles en Dieu et forment une source commune de lumières où, par leur union avec Dieu, puisent tous les esprits créés. Le Dieu de Descartes est l'auteur, le créateur de ces idées, comme des êtres ; elles sont, comme les êtres, les produits de sa libre volonté. Elles dominent, au contraire, et dirigent la volonté du Dieu de Malebranche ; elles ont préexisté et présidé à la création ; elles sont les modèles sur lesquels les êtres ont été créés. Descartes et

Malebranche, notons-le, les font également venir de Dieu en l'esprit humain ; mais Descartes, par un décret arbitraire de la volonté divine créatrice, et Malebranche, par une participation continuelle de notre âme à la raison divine incréée. Des passages caractéristiques mettent en lumière l'opposition des deux philosophes sur ce point capital.

« Il répugne, dit Descartes, que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage, je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'école, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre. Par exemple, ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fût créé dans le temps que dès l'éternité qu'il a voulu le créer dans le temps ; et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement, etc. Mais, au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s'il eût été créé dès l'éternité ; et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, pour cela, cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses .... et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance (1). »

Et, dans une lettre au P. Mersenne : « Je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions de métaphysique, et particulièrement celle-ci : que les vérités métaphysiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier

(1) *Réponses de Descartes aux sixièmes objections.*

partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume. Or, il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitæ*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir... On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois, à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. — Mais je les comprends comme éternelles et immuables. — Et moi je juge le même de Dieu. — Mais sa volonté est libre. — Oui, mais sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre, car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance (1). »

A quoi Malebranche répond :

« Les philosophes même les moins éclairés demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine raison qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent : *animal rationis particeps;* car il n'y a personne qui ne sache, du moins confusément, que la différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la raison universelle, quoiqu'on ne sache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette raison, et qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois, par exemple, que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien ; et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or, je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres ; comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire, et tout ce qu'il y a d'intelligences...

« Je suis certain que les idées des choses sont immuables et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires : il est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or, je ne vois rien en moi d'immuable ni de nécessaire ; je puis n'être point ou n'être pas tel que je suis ; il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas ; et cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voient des vérités et des

(1) *Lettre de Descartes au P. Mersenne* (15 avril 1630).

lois différentes de celles que je vois; car tout esprit voit nécessairement que 2 fois 2 font 4 et qu'il faut préférer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent est une raison immuable et nécessaire.

« De plus, il est évident que cette même raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tétragones, de pentagones intelligibles, et d'autres semblables. Non seulement il conçoit que les idées des figures ne lui manqueront jamais, et qu'il en découvrira toujours de nouvelles, quand même il ne s'appliquerait qu'à ces sortes d'idées pendant toute l'éternité; il aperçoit même l'infini dans l'étendue, car il ne peut douter que l'idée qu'il a de l'espace ne soit inépuisable...

« Mais s'il est vrai que la raison à laquelle tous les hommes participent est universelle; s'il est vrai qu'elle est infinie; s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même; car il n'y a que l'être universel et infini qui renferme en soi-même une raison universelle et infinie... Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie, elle est encore nécessaire et indépendante, nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même; car Dieu ne peut agir que selon cette raison, il dépend d'elle en un sens, il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même; il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même : elle lui est donc coéternelle et consubstantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent; qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps, qu'il est obligé de suivre l'ordre. Nous voyons donc la règle, l'ordre, la raison de Dieu; car quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorsque nous ne craignons point de dire que Dieu est obligé de la suivre ?..,

« Certainement si les vérités et les lois éternelles dépendaient de Dieu, si elles avaient été établies par une volonté libre du créateur; en un mot, si la raison que nous consultons n'était pas nécessaire et indépendante, il me paraît évident qu'il n'y aurait pas de science véritable, et qu'on pourrait bien se tromper si l'on assurait que l'arithmétique ou la géométrie des Chinois est semblable à la nôtre. Car enfin, s'il n'était pas absolument nécessaire que 2 fois 4 fissent 8, ou que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits,

quelle preuve aurait-on que ces sortes de vérités ne seraient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques universités, ou qui ne durent qu'un certain temps? Voit-on clairement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entièrement libre et indifférente? Ou plutôt, voit-on clairement que Dieu n'a pas pu vouloir certaines choses pour un certain temps, pour un certain lieu, pour certaines personnes, ou pour certains genres d'êtres; supposé, comme on le veut, qu'il ait été entièrement libre et indifférent dans cette volonté ? Pour moi je ne puis concevoir de nécessité dans l'indifférence, je ne puis accorder ensemble deux choses si opposées.

« Cependant, je veux bien supposer que l'on voie clairement que Dieu, par une volonté entièrement indifférente, a établi pour tous les temps et pour tous les lieux les vérités et les lois éternelles, et qu'à présent elles sont immuables à cause de son décret. Mais où les hommes voient-ils ce décret ?... Certainement s'ils ne le voient pas en Dieu, ils ne le voient pas...

« Mais au fond ce décret est une imagination sans fondement. Quand on pense à l'ordre, aux lois et aux vérités éternelles, on n'en cherche point naturellement de causes, car elles n'en ont point. On ne voit point clairement la nécessité de ce décret, on n'y pense jamais d'abord : on aperçoit au contraire d'une simple vue et avec évidence que la nature des nombres et des idées intelligibles est immuable, nécessaire, indépendante. On voit clairement qu'il est absolument nécessaire que 2 fois 4 soient 8, et que le carré de la diagonale d'un carré soit double de ce carré... Ainsi le décret de l'immutabilité de ces vérités est une fiction de l'esprit qui, supposant qu'il ne voit point dans la sagesse de Dieu ce qu'il y aperçoit, et sachant que Dieu est la cause de toutes choses, se croit obligé d'imaginer un décret pour assurer l'immutabilité à des vérités qu'il ne peut s'empêcher de reconnaître pour immuables...

« Si ce n'est pas un ordre nécessaire, que l'homme soit fait pour son auteur, et que notre volonté soit conforme à l'ordre qui est la règle essentielle et nécessaire de la volonté de Dieu ; s'il n'est pas vrai que les actions sont bonnes ou mauvaises, à cause qu'elles sont conformes ou contraires à un ordre immuable et nécessaire, et que ce même ordre demande que les premières soient récompensées et les autres punies ; enfin si tous les hommes n'ont pas naturellement une idée

claire de l'ordre, mais d'un ordre tel que Dieu ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit, certainement je ne vois plus que confusion partout (1). »

Ce qui ressort de cette admirable réponse, pour qui veut lui donner toute sa portée logique, c'est que, dans la conception cartésienne de Dieu, coexistent deux idées qui ne s'accordent pas : celle de perfection intellectuelle et morale, principe d'ordre rationnel et nécessaire, et celle de l'infinie et toute libre puissance, principe de contingence absolue. Si, comme le veut Descartes, la nécessité des idées qui représentent le vrai et le bien est subordonnée à l'incompréhensible puissance de Dieu (1); si tout ce que nous appelons vérité logique, mathématique, morale, n'est, au fond et par son origine, que création arbitraire, quelle preuve y pouvons-nous trouver de l'attribut divin qui nous assure l'existence du monde matériel ? Comment alléguer la véracité nécessaire de Dieu, tout en maintenant l'indifférence essentielle de la volonté qui a créé essences et existences ? Ne soumet-on pas cette volonté à une idée préexistante de bien, dont on fait l'objet de la raison divine, quand on dit que Dieu n'a *pu* vouloir créer notre esprit de telle nature qu'il se puisse tromper dans le jugement qu'il fait d'après ses notions innées ?

Quand il parle de cette *raison* que Dieu lui-même *est obligé* de suivre, de cet *ordre* qui *prescrit* ce que Dieu doit vouloir et faire, Malebranche se montre, en éthique, le précurseur de Kant. Il est bien près de l'impératif catégorique, bien près de la morale indépendante, telle qu'elle a été comprise par l'école néo-criticiste (3). Ce n'est pas de la volonté divine, ce n'est pas

(1) Il faut lire en entier, dans le *Sixième éclaircissement sur la Recherche de la Vérité*, cette éloquente réfutation du paradoxe cartésien. Il nous semble qu'elle n'est pas assez connue, ou que l'attention ne s'y attache pas assez. Elle est très importante dans l'histoire de la philosophie, où Malebranche n'est certainement pas mis à la place que mérite sa grande originalité. Elle devrait être classique dans les cours de métaphysique, de théodicée et de morale. C'est un des plus beaux morceaux de littérature philosophique que nous connaissions. A ce propos, nous ne pouvons nous empêcher de regretter que les *Éclaircissements* n'aient pas été joints à la *Recherche de la vérité*, dans l'édition, précieuse aux étudiants, que M. Jules Simon a autrefois donnée des *Œuvres* de Malebranche.

(2) Descartes déclare formellement que « la nécessité des vérités mathématiques n'excédant pas notre connaissance, ces vérités sont quelque chose de moindre et de sujet à l'incompréhensible puissance de Dieu, laquelle surpasse les bornes de l'entendement humain ». (*Lettre de Descartes au P. Mersenne*, 20 mai 1630.)

(3) Voyez, dans l'*Année philosophique* (in-12, 1868, Fischbacher), l'étude intitulée : *La morale indépendante et le principe de dignité.*

même d'une volonté abstraite et autonome, comme l'entendait Kant, qu'il fait procéder la loi morale ; c'est de la raison, à laquelle participent tous les esprits ; de la raison, supérieure, en tout être, en Dieu comme en l'homme, à la volonté. « Je vois bien, mon fils, fait-il dire au Verbe dans l'une de ses *Méditations chrétiennes*, que tu as de la peine à te défaire de tes préjugés et à t'empêcher de juger de Dieu par toi-même. Comme tu voudrais bien n'avoir point de loi, tu crains d'en donner une à Dieu ; et parce que tu préfères la puissance et l'indépendance à la sagesse et à la justice, tu ferais plutôt Dieu injuste et bizarre que de le soumettre à mes lois. Mais prends garde : lorsque Dieu suit la raison, lorsqu'il obéit à l'ordre, il ne suit que sa propre lumière, il demeure indépendant. Ta sagesse, ta raison n'est pas ta propre substance ; tu n'es pas ta lumière à toi-même ; mais, comme je suis consubstantiel à mon Père, la raison, la sagesse, l'ordre, la loi de Dieu, c'est sa propre substance : de sorte qu'il se soumet à mes lois et demeure absolu et indépendant (1). »

Selon Descartes, Dieu avait établi ses lois en la nature comme un roi en son royaume ; il les avait imprimées en nos esprits, comme un roi les graverait au cœur de ses sujets s'il en avait le pouvoir. Mais ces lois n'avaient d'autre origine que son bon plaisir ; sa volonté en était l'unique raison. Il était lui-même sans loi ; on devait le considérer comme un monarque absolu, dont la puissance ne dépend de rien, n'est liée, obligée par rien. Malebranche ne craint pas d'ôter à Dieu cette indépendance de despote, de lui refuser une domination arbitraire, de lui donner une loi. Pour lui, le Verbe ou le Fils, — c'est-à-dire la Raison, la Justice, l'Ordre, la Sagesse, — est la loi du Père, — c'est-à-dire de la Puissance. Et c'est de cette Raison, de cette Justice, de cette Sagesse, de cet Ordre, loi suprême à laquelle se soumet cette suprême Puissance, que découlent toutes les lois de la nature, mathématiques, physiques, morales. Sur ce point, comme sur bien d'autres, la religion de Malebranche apporte un appui précieux à sa philosophie, ou plutôt sa philosophie et sa religion, son rationalisme et son mysticisme se trouvent en parfait accord.

Voilà deux conceptions absolument opposées de la loi. Il paraît clair que celle de Malebranche permet de prendre la

(1) *Méditations chrétiennes*, dix-neuvième méditation, 13.

véracité divine comme majeure d'un argument, parce qu'elle donne une loi à la puissance divine ; une loi dont la véracité fait partie. En est-il de même de la conception de Descartes qui fait dériver toute loi de la libre et indifférente volonté divine? Nous ne le voyons pas.

« Il n'est pas possible, dit-il, que Dieu nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes sujets; car encore que l'adresse à pouvoir tromper semble être une marque de subtilité d'esprit entre les hommes, néanmoins jamais la volonté de tromper ne procède que de malice ou de crainte et de faiblesse, et par conséquent ne peut être attribuée à Dieu (1). » Pourquoi Dieu ne peut-il tromper par crainte et faiblesse? Parce qu'il est tout-puissant. Pourquoi ne peut-il tromper par malice? Parce que « la malice du péché » n'est en soi que défaut et non-être, donc n'est rien de positif, et que la volonté divine ne peut avoir pour objet ce qui « n'est rien (2) ». En un mot, Dieu ne peut vouloir tromper parce que l'infinie puissance et la volonté de tromper sont choses contradictoires.

On comprend bien que Descartes ait dû fonder en Dieu la véracité uniquement sur la puissance, il y était condamné. Mais il faut convenir que ce fondement était bien peu solide. Pourquoi votre Dieu indépendant de la raison, votre Dieu sans loi, fait à l'image d'un roi absolu, ne prendrait-il pas un plaisir esthétique aux illusions qu'il ferait naître dans l'esprit de ses créatures (1)? N'y a-t-il pas d'autres motifs de tromper que la malice et la crainte? Ne trompe-t-on pas par bonté et par amour? « C'est la commune opinion, dit Hobbes, que les médecins ne pèchent point qui déçoivent les malades pour leur propre santé, ni les pères qui trompent leurs enfants pour leur propre bien; et que le mal de la tromperie ne consiste pas dans la fausseté des paroles, mais dans la malice de celui qui trompe. Que M. Descartes prenne donc garde si cette proposition : *Dieu ne nous peut jamais tromper*, prise universellement, est vraie; car si elle n'est pas vraie, ainsi universellement prise, cette conclusion n'est pas bonne : *donc il y a des*

(1) *Les Principes de la philosophie*, I[re] partie, 29.

(2) *Ibid.* ibid., 23.

(3) On sait que le principe des choses, tel que l'entend Schopenhauer, est, comme le Dieu de Descartes, essentiellement et avant toute Volonté. Eh bien, ce principe agit dans la nature comme une puissance de mensonge.

choses corporelles qui existent (1). » Descartes n'a pas suivi ce conseil de Hobbes : il semble même qu'il n'ait pas voulu, de parti pris, y faire attention. Il ne pouvait le suivre ; car pour soustraire au doute la majeure dont il s'agissait, il fallait, comme Malebranche, mettre dans la raison divine et faire préexister à la création du monde une loi impérative, universelle et absolue, de véracité.

On est généralement trop habitué et porté à rapprocher Malebranche de Descartes pour regarder de près tout ce qui les sépare. Ainsi on ne remarque pas assez que la manière dont l'existence de Dieu est connue et prouvée diffère beaucoup chez les deux philosophes. Cette différence est liée à celle de l'innéité cartésienne et de la vision en Dieu.

Selon Descartes, nous avons en nous les idées de parfait et d'infini ; elles n'y sauraient être représentatives de notre âme qui est imparfaite et bornée ; il faut donc qu'elles y représentent un être infini et parfait ; il faut qu'elles y aient été imprimées par la volonté de cet être, qu'elles y soient « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ». Et cela n'a rien que de « fort croyable », car ayant été créé par Dieu « à son image et semblance », je dois concevoir « cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même, c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je

(1) *Troisièmes objections faites par M. Hobbes.* — On dirait que Descartes n'a pas vu le point précis sur lequel portait cette objection. « Pour la vérité de ma conclusion, répond-il, il n'est pas nécessaire que nous ne puissions jamais être trompés, car, au contraire, j'ai avoué franchement que nous le sommes souvent ; mais seulement que nous ne le soyons point quand notre erreur ferait paraître en Dieu une volonté de décevoir, laquelle ne peut être en lui. » *Laquelle ne peut être en lui !* aurait pu répliquer Hobbes ; mais c'est précisément ce que j'ai mis en question et qui veut être examiné.

Tout récemment, M. Edmund Clay a repris la thèse de Hobbes sur la légitimité du mensonge altruiste. Il soutient que ce mensonge peut, en certains cas, être un devoir. « C'est un devoir, dit-il, de tromper un fou pour ne pas l'exaspérer. Ce fut le devoir du Christ de tromper le genre humain pour le tirer d'un état pire que la folie. La culpabilité du mensonge est dans la perfidie, non dans la contre-vérité... Le Christ, dans son plan de salut, a dû se conformer à la loi d'accommodation, d'après laquelle il fallait que l'affirmation de certaines vérités et la négation de certaines erreurs fussent réservées à un temps où elles trouveraient un terrain préparé par la pratique du christianisme et cesseraient d'être malfaisantes. » (*Reason and rule of the sacramental life*, p. 77, 79.) Cette vue, que nous n'avons pas à apprécier ici, peut être généralisée et appliquée, comme hypothèse, au plan divin de la création de notre espèce. Elle ne doit pas être écartée sans discussion.

connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je conçois aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées (1). »

Ainsi, c'est à la puissance que Descartes rapporte les idées antithétiques d'imparfait et de fini, d'une part, d'infini et de parfait, de l'autre, qu'il trouve inséparablement unies dans son esprit. L'idée de fini et d'imparfait n'est, pour lui, que celle de la dépendance et de l'impuissance de sa volonté dans la connaissance et dans l'action ; l'idée d'infini et de parfait que celle de l'indépendance absolue et de la puissance infinie d'une autre volonté. D'ailleurs il ne distingue nullement, — et de son point de vue il ne le pouvait pas, — l'imparfait du fini, l'infini du parfait. Ajoutons que le passage logique de l'idée de dépendance à celle d'indépendance, de celle de puissance limitée et arrêtée à celle de puissance sans bornes et sans obstacles, paraît si naturel à l'esprit que le défaut de la preuve tirée de la seconde idée est vraiment facile à reconnaître.

C'est aussi par les idées d'infini et de parfait que Malebranche connaît et prouve l'existence de Dieu. Mais, selon lui, ces idées ne nous sont pas innées ; elles appartiennent à la raison divine, elles la constituent; et c'est dans la raison divine, c'est par la participation de notre esprit à la raison divine, que nous les percevons. Dieu n'est pas ici conclu d'un raisonnement fondé sur l'idée de cause efficiente ; il est aperçu par une intuition ou vision directe de ses attributs, l'infinité et la perfection.

C'est d'abord et surtout par l'idée de l'infini spatial que Dieu se révèle directement. « L'étendue intelligible infinie, dit Malebranche dans l'un de ses *Entretiens métaphysiques*, n'est point une modification de mon esprit ; elle est immuable, éternelle, nécessaire. Je ne puis douter de sa réalité et de son immensité. Or, tout ce qui est immuable, éternel, nécessaire, et surtout infini, n'est point une créature, et ne peut appartenir à la créature. Donc elle appartient au créateur, et ne peut se trouver qu'en Dieu. Donc il y a un Dieu et une raison ;... un Dieu dans lequel se trouve la raison qui m'éclaire

(1) *Méditations*, méditation troisième.

par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes. Car je suis sûr que tous les hommes sont unis à la même raison que moi; puisque je suis certain qu'ils voient ou qu'ils peuvent voir ce que je vois quand je rentre en moi-même et que j'y découvre les vérités ou les rapports nécessaires que renferme la substance intelligible de la raison universelle qui habite en moi, ou plutôt dans laquelle habitent toutes les intelligences (1). »

Dans son *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, Malebranche revient sur cette démonstration de l'existence de Dieu, la plus simple et plus naturelle, dit-il, qu'on en puisse donner :

« Le Chrétien. — Penser à rien et ne point penser, apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement et directement est quelque chose ou existe.... Or, je pense à l'infini, j'aperçois immédiatement et directement l'infini. Donc il est. Car, s'il n'était point, en l'apercevant je n'apercevrais rien, donc je n'apercevrais point. Ainsi, en même temps, j'apercevrais et je n'apercevrais point, ce qui est une contradiction manifeste.

« Le Chinois. — J'avoue que si l'objet immédiat de votre esprit était l'infini, quand vous y pensez, il faudrait nécessairement qu'il existât; mais alors l'objet immédiat de votre esprit n'est que votre esprit même. Je veux dire que vous n'apercevez l'infini que parce que votre esprit vous le représente; et ainsi il ne s'ensuit point que l'infini existe absolument et hors de nous, de ce que nous y pensons.

« Le chrétien. — ..... Certainement où il n'y a que deux réalités on ne peut en apercevoir quatre ; car il y aurait deux réalités que l'on apercevrait, et qui néanmoins ne seraient point. Or, ce qui n'est point ne peut être aperçu. Apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose. Il est donc évident que dans un esprit fini on ne peut trouver assez de réalité pour y voir l'infini. Faites attention à ceci. L'idée que vous avez seulement de l'espace n'est-elle pas infinie ? Celle que vous avez des cieux est bien vaste, mais ne sentez-vous pas en vous-même que l'idée de l'espace la surpasse infiniment ? Ne vous répond-elle pas, cette idée, que, quelque mouvement que vous donniez à votre esprit pour la parcourir, vous ne l'épuiserez jamais, parce qu'en effet elle n'a point de

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, 2e Entretien, I.

bornes ? Mais si votre esprit, votre propre substance ne renferme point assez de réalité pour y découvrir l'infini en étendue, un infini particulier, comment y pourriez-vous voir l'infini en tout genre d'être, l'être infiniment parfait ? »

Ainsi par l'idée de l'étendue infinie se révèle directement un aspect particulier de l'être infini, un mode particulier de la perfection divine. Dieu n'est pas représenté en nous par une notion innée; il est perçu hors de nous; la perception que nous en avons est immédiate comme le sentiment du moi, et elle n'en dérive nullement. Cette proposition : *Il y a un Dieu* a la même certitude première et doit être mise sur le même plan que celle-ci : *Je pense, donc je suis* (1).

L'idée de l'espace inépuisable et des figures infiniment diverses qu'il peut renfermer et des rapports de grandeur de ces figures nous fait voir l'être infini sous l'aspect qui nous est le plus accessible. Mais notre participation à la raison divine, où nous puisons d'autres idées universelles et nécessaires, par exemple, celles des nombres et de leurs rapports, nous montre en Dieu d'autres perfections et d'autres réalités. « Assurément la substance qui renferme l'étendue intelligible est toute-puissante. Elle est infiniment sage. Elle renferme une infinité de perfections et de réalités. Elle renferme, par exemple, une infinité de nombres intelligibles. Mais cette étendue intelligible n'a rien de commun avec toutes ces choses. Il n'y a nulle sagesse, nulle puissance, aucune unité dans cette étendue que vous contemplez ; car vous savez que tous les nombres sont commensurables entre eux, parce qu'ils ont l'unité pour commune mesure. Si donc les parties de cette étendue divisées et subdivisées par l'esprit pouvaient se réduire à l'unité, elles seraient toujours par cette unité commensurables entre elles, ce que vous savez certainement être faux. Ainsi la substance divine, dans sa simplicité où nous ne pouvons atteindre, renferme une infinité de perfections intelligibles toutes différentes (2). »

Ainsi les idées géométriques et numériques, par leur caractère d'universalité, de nécessité et d'éternité, rendent témoignage à la raison divine, éternelle et increéée, qui les renferme et qui les communique à toutes les intelligences. Rien de plus opposé que cette doctrine au cartésianisme orthodoxe.

(1) *Entretiens sur la métaphysique,* 2e Entretien, V.
(2) *Ibid.*, 2e Entretien, II.

Aussi est-elle combattue vivement par les cartésiens, notamment par Régis.

Régis interprète exactement la pensée de Descartes, lorsqu'il dit que les idées numériques dépendent à la fois des objets quelconques, matériels ou spirituels, que l'esprit compare selon leur unité, et de l'esprit qui les compare ; que les idées géométriques dépendent à la fois de l'étendue matérielle et de l'esprit qui suppose en cette étendue des limites circonscrivant des figures régulières ; que l'esprit, l'étendue matérielle et les objets auxquels l'esprit s'applique dépendent, à leur tour, de la libre volonté créatrice ; que, par conséquent, les vérités numériques et géométriques ne sont pas et ne doivent pas être appelées éternelles, qu'elles peuvent seulement être dites immuables, et en un sens purement relatif, c'est-à-dire en tant que Dieu a voulu que toutes les âmes fussent déterminées à concevoir les mêmes vérités quand elles compareraient de la même manière les substances créées.

« Le nombre, avait dit Descartes, quand nous le considérons en général, sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'école on comprend sous le nom d'universaux (1). » « Toutes les vérités, soit géométriques, soit numériques, dit Régis, sont composées de deux parties, dont l'une tient lieu de matière, et l'autre tient lieu de forme. La matière de ces vérités consiste dans les substances et dans les modes, et la forme dans l'action par laquelle l'âme considère les substances et les modes d'une certaine manière... D'où il s'ensuit que les vérités numériques et géométriques étant considérées formellement ne peuvent exister que dans l'âme qui les conçoit, mais qu'étant considérées selon leur matière, elle existent actuellement hors de l'âme (2). »

Selon Régis, — et Descartes ne l'entendait pas autrement, — l'idée du triangle est indépendante, non de l'étendue matérielle, mais seulement de la figure d'un triangle sensible quelconque. « Nous ne dirons pas, avec le vulgaire des philosophes, qu'il y a des idées qui n'ont point d'objet, et que telles sont les idées des choses que nous imaginons sous des formes et des figures qu'elles n'ont pas ; car bien que ces idées n'aient point d'objet à l'égard des formes et des figures qu'on veut

(1) *Les Principes de la philosophie*, première partie, 58.

(2) *Système de philosophie*, liv. II, part. I, ch. IX.

qu'elles représentent, elles en ont à l'égard des choses auxquelles l'âme attribue ces formes et ces figures. Par exemple, l'idée d'un triangle rectiligne n'a point de cause exemplaire à l'égard de la propriété qu'elle a de représenter trois côtés droits, tels qu'on les suppose dans un triangle géométrique; mais elle a un véritable objet à l'égard de la propriété qu'elle a de représenter l'étendue à laquelle l'âme attribue ces trois côtés droits... Quand l'âme se forme l'idée d'un triangle géométrique, elle peut assurer que l'étendue existe, parce que, si elle n'existait pas, elle n'en pourrait avoir l'idée, ni, par conséquent, supposer, comme elle fait, que l'étendue est bornée par trois côtés droits (1). »

Voilà qui est clair; il faut une base physique, une base réelle aux vérités géométriques; sans la matière, elles n'existeraient pas; c'est de la matière qu'elles sont extraites; elles impliquent le réalisme cartésien. Régis avait raison de dire que sa théorie était « bien différente » de la vision en Dieu. Malebranche devait la trouver fort grossière, lui qui soutenait que la question de la réalité des substances corporelles est indifférente et étrangère à l'étude de la physique, parce qu'on n'y raisonne pas sur ces substances, mais sur leurs idées, parce que l'objet de la physique est de « découvrir l'ordre et la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les sentiments que nous en avons, s'ils n'existent point (2) ».

D'après la doctrine malebranchiste, les idées universelles et nécessaires qui font partie de la raison divine et par lesquelles Dieu se révèle directement à notre esprit, sont de deux espèces : les idées géométriques et numériques, ou idées de grandeur, et les idées morales ou de perfection proprement dite. Selon Malebranche, les mots *infini* et *parfait* restaient, comme ils l'avaient été pour Descartes, indissolublement associés et partant synonymes pour désigner Dieu; mais l'infinité ou perfection de Dieu ne laissait pas de comprendre deux modes généraux d'infinité ou de perfection : la grandeur mathématique sans bornes et la perfection morale absolue. Cette distinction, que Descartes n'avait pas faite, menait à des conséquences que l'école néo-criticiste a pu et dû tirer, mais qu'aucun philosophe du XVIIe siècle n'eût envisagées sans

(1) *Système de philosophie*, liv. II, part. I, ch. X.
(2) *La recherche de la vérité*, liv. VI, 2e partie, ch. VI.

horreur, nous voulons dire à la dissociation des idées d'infini et de parfait, et, par suite, à la rénovation de la métaphysique et de la théodicée (1). C'était une vue originale et profonde, très éloignée de l'esprit cartésien.

« Dieu renferme dans la simplicité de son être les idées de toutes choses et leurs rapports infinis, généralement toutes les vérités. Or, on peut distinguer en Dieu deux sortes de vérités ou de rapports, des rapports de grandeur et des rapports de perfection, des vérités spéculatives et des vérités pratiques, des rapports qui n'excitent, par leur évidence, que des jugements, et d'autres rapports qui excitent encore des mouvements... Deux fois deux font quatre : c'est un rapport d'égalité en grandeur ; c'est une vérité spéculative qui n'excite point de mouvement dans l'âme, ni amour, ni haine, ni estime, ni mépris, etc. L'homme vaut mieux que la bête : c'est un rapport d'inégalité en perfection qui exige non seulement que l'esprit s'y rende, mais que l'amour et l'estime se règlent par la connaissance de ce rapport ou de cette vérité (2). »

On voit que, pour Malebranche, comme pour Kant, — le rapprochement est à noter, — les principes de la raison se divisent en spéculatifs et pratiques ; et Malebranche tient que les uns et les autres nous viennent du *Logos* divin où ils sont réunis. Au premier rang des principes pratiques ou de perfection se place la loi de justice « dont Dieu même ne se dispense jamais ». Le philosophe s'élève avec force contre ceux qui nient que la justice « habite éternellement dans une nature immuable » et qui veulent la réduire à une convention faite et suivie par intérêt.

« Le juste et l'injuste, aussi bien que le vrai et le faux, ne sont point des inventions de l'esprit humain, ainsi que prétendent certains esprits corrompus. Les hommes, disent-ils, se sont fait des lois pour leur mutuelle conservation. C'est sur l'amour-propre qu'ils les ont fondées. Ils sont convenus entre eux, et par là ils se sont obligés ; car celui qui manque à la convention se trouvant plus faible que le reste des contractants, il se trouve parmi des ennemis qui satisfont leur amour-propre en le punissant. Ainsi, par amour-propre, il doit observer les lois du pays où il vit : non parce qu'elles

(1) Voyez l'*Année philosophique*, 1re année (in-8°, 1891, Félix Alcan).

(2) *Entretiens sur la métaphysique*, huitième Entretien, XIII.

sont justes en elles-mêmes, car delà l'eau, disent-ils, on en observe de toutes contraires; mais parce qu'en s'y soumettant on n'a rien à craindre de ceux qui sont les plus forts. Selon eux, tout est naturellement permis à tous les hommes. Chaque particulier a droit à tout ; et si je cède de mon droit, c'est que la force des concurrents m'y oblige. Ainsi l'amour-propre est la règle de mes actions. Ma loi, c'est une puissance étrangère ; et si j'étais le plus fort, je rentrerais naturellement dans tous mes droits. Peut-on rien dire de plus insensé? La force a déféré au lion l'empire sur les autres brutes : et j'avoue que c'est souvent par elle que les hommes l'usurpent les uns sur les autres. Mais de croire que cela soit permis et que le plus fort ait droit à tout, sans qu'il puisse jamais commettre aucune injustice, c'est assurément se ranger parmi les animaux, et faire de la société humaine une assemblée de bêtes brutes (1). »

Les écrivains qui, au XVIII[e] et au XIX[e] siècles, se sont moqués agréablement des chimères de Malebranche, n'ont sans doute pas fait attention que la cause de la vision en Dieu était celle du droit naturel. C'était le droit naturel, contemplé dans la raison divine, que le méditatif défendait contre le système de Hobbes; en quoi il devait rencontrer l'opposition des théologiens qui, comme Arnauld, ne voulaient souffrir en éthique d'autre source de lumière que la révélation chrétienne, et aux yeux de qui l'autorité de cette révélation, telle qu'ils l'entendaient, c'est-à-dire tout extérieure et, partant, contingente, s'accommodait mieux de l'empirisme que du rationalisme moral. Arnauld n'accueillait pas mieux la vision en Dieu des rapports de perfection que celle de l'étendue et des rapports de grandeur. Il contestait formellement l'universalité et l'immutabilité des idées morales, alléguant, comme Locke, les lois injustes, les coutumes barbares, l'ignorance des devoirs fondamentaux chez tous les peuples de l'antiquité et chez un grand nombre de peuples modernes où n'a pas pénétré le christianisme. Peut-on ne pas voir, disait-il, que les prétendues lois naturelles varient, comme les lois positives, selon les temps et les lieux? Est-il rien de plus faux que d'admettre que « l'esprit voit et sent l'impossibilité de les changer, de les désavouer, de les condamner, lorsque tant

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, huitième Entretien, XIV. — Il y a telle phrase de ce passage qui semble faire allusion aux pensées de Pascal sur la justice.

de peuples en ont changé les plus importantes en d'exécrables superstitions, et qu'une secte entière de philosophes les a toutes désavouées et condamnées, en soutenant que rien n'est juste ni injuste par sa nature, mais seulement par institution des hommes (1) » ? La réponse, très simple, de Malebranche à cette objection superficielle, se trouve dans tous ses ouvrages, notamment dans le *Dixième éclaircissement sur la recherche de la vérité :* l'imagination et les passions peuvent nous empêcher de rentrer en nous-mêmes et, par suite, altérer l'union naturelle de notre esprit avec l'ordre immuable de la justice. Mais si l'on n'admet pas cette union naturelle chez tous les hommes, « que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infâmes et les plus injustes des païens, auxquels Dieu n'avait point donné de lois » ?

VI

D'un article, fort intéressant, consacré par M. Paul Janet à l'ouvrage de M. G. Lyon sur l'*Idéalisme en Angleterre*, nous détachons le passage suivant :

« Un corps, suivant Malebranche, se compose de deux choses : d'une part, les sensations, qui sont en nous et qui ne peuvent être qu'en nous ; de l'autre, les idées, qui sont en Dieu et ne peuvent être qu'en Dieu. Il n'y a donc aucun moyen naturel d'atteindre l'existence des corps ; et Malebranche, renchérissant sur Descartes, appelait à son secours, non la véracité divine, qui est encore un principe rationnel, mais la révélation, c'est-à-dire un principe surnaturel.

« En même temps que la philosophie de Malebranche est idéaliste dans le sens que nous venons de dire, c'est-à-dire sceptique sur l'existence du monde matériel, elle l'est encore dans un autre sens que M. G. Lyon n'a peut-être pas assez distingué du premier. Non seulement Malebranche est idéaliste comme Berkeley et Hume, mais il l'est encore comme Platon. Pour lui, toute réalité et toute existence effective est dans les idées ; comme Platon aussi, il n'entend pas le mot d'*idée* dans un sens purement subjectif, comme lorsqu'on dit que la matière n'existe que dans les idées que nous avons. Les idées ne sont pas nos idées, ce sont les idées divines ; et

(1) *Règles du bon sens.*

encore, même en Dieu, elles ne doivent pas être entrevues comme les notions ou conceptions d'un entendement ; non, ce sont les essences mêmes des choses, l'élément intelligible qui est dans les choses, ce qu'il y a en elles d'éternel, de permanent, de rationnel... Comme il n'y a que les corps que nous voyons en Dieu par le moyen des idées, tandis que nous ne connaissons les esprits que par un sentiment confus, et que ce qu'il y a de permanent et d'essentiel dans les corps, c'est l'étendue, voir toute chose en Dieu se ramène à ceci : apercevoir les propriétés géométriques qui sont le fond de la matière.

« Un tel idéalisme, remarquons-le, n'a rien à voir avec l'idéalisme subjectif ou moderne : c'en est plutôt le contraire... C'est l'inverse de l'idéalisme de Berkeley et de Hume ; et beaucoup de confusions doivent naître dans l'esprit de l'habitude d'appeler du même nom deux choses aussi différentes.

« Disons donc que, dans la doctrine de Malebranche, il y a deux sortes d'idéalisme : l'un subjectif, l'autre objectif (1). »

M. Janet a certainement raison de distinguer dans la doctrine de Malebranche deux espèces d'idéalisme : un idéalisme ancien, d'origine platonicienne, qui fait consister l'essence de la réalité, de toute réalite, dans ce qu'elle renferme de rationnel, c'est-à-dire en des rapports et des lois invariables ; un idéalisme nouveau, qui, annonçant et devançant celui de Berkeley, tend et mène à réduire toute réalité, toute substance, à l'esprit. Mais il nous paraît se tromper, lorsqu'il oppose l'un à l'autre ces deux idéalismes, disant que l'un est objectif et l'autre subjectif. Il est vrai que le premier était objectif chez Platon ; mais il est devenu subjectif chez ses disciples. Il est subjectif dans la doctrine de Malebranche, comme il l'était déjà dans celle de saint Augustin. M. Janet ne tient pas compte de l'évolution qu'a subie l'idéalisme de Platon dans l'histoire de la philosophie. Cette évolution des idées-modèles du platonisme n'est pas moins curieuse que celles des idées-images de l'atomisme. Il serait intéressant de la rappeler ici. Nous nous bornerons à en dire quelques mots.

La théorie platonicienne des idées est née de la mathématique : elle a été suggérée par la nature des objets sur lesquels portent les raisonnements des géomètres. « Les géomètres, dit Platon, se servent sans doute de figures visibles et raisonnent sur ces figures ; mais ce n'est point à elles qu'ils

(1) *Revue internationale de l'enseignement* (n° du 15 juin 1889).

pensent ; c'est à d'autres figures représentées par celles-là... Les géomètres les emploient comme autant d'images, et sans considérer autre chose que ces autres figures dont j'ai parlé, qu'on ne peut saisir que par la pensée (διανοίᾳ). Ces autres figures sont à ranger parmi les choses intelligibles (1). »

Ailleurs, le philosophe grec, — ou l'un de ses disciples, — oppose au cercle sensible et matériel, image qu'on efface après l'avoir tracée, le cercle intelligible, le cercle en soi, idée que l'esprit saisit par intuition et qui est inaltérable. Le cercle sensible n'est qu'un signe, un moyen, par lequel l'âme, asservie aux sens, s'élève à l'intelligence de son objet, le cercle idéal, le vrai cercle (αὐτόκυκλον). « Tout cercle dont on fait usage, qu'il soit dessiné ou fabriqué, est plein de contradictions avec la vérité (l'idée du cercle). Il confine en effet dans toutes ses parties à la ligne droite, et cependant il est impossible que le cercle renferme des éléments contraires à sa propre nature (2). »

Platon s'était très bien rendu compte du caractère absolu et nécessaire des notions géométriques. Il ne pouvait les faire venir de l'expérience sensible. Pourquoi ? Parce que toute figure donnée dans l'expérience sensible renferme des contradictions avec son idée ; parce que celle-ci est une sorte de modèle intelligible qui, dans le monde sensible, ne peut être imité qu'imparfaitement. Et comment apercevons-nous l'imperfection des figures sensibles ? En les comparant avec les idées-modèles.

Notons que cette imperfection des figures géométriques réalisées par la nature ou par l'art n'est pas contestée et ne saurait l'être, même par l'empirisme le plus radical. « Y a-t-il dans la nature, demande Taine, des points, des lignes, des surfaces qui, en se mouvant, en se combinant, se conforment en toute rigueur aux conditions énoncées dans nos constructions ? En d'autres termes, y a-t-il des lignes droites, des angles droits, des carrés, des cercles, des plans, des polyèdres, des corps ronds qui soient parfaits ? » Non, répond-il : « autant que nous pouvons en juger, la nature n'en fournit pas. Quand nous armons notre œil d'un microscope puissant, nous constatons des inflexions dans les lignes qui nous semblaient les plus droites, des rugosités dans les

(1) *La République*, liv. VI.

(2) *Lettres*, lettre VII.

plans qui nous semblaient les plus unis, des irrégularités dans les formes qui nous semblaient les plus régulières... Bref, quand nous comparons l'œuvre de la nature et l'œuvre de l'esprit, nous vérifions que leur conformité n'est pas entière ; la première se rapproche de la seconde ; rien de plus... On dirait que la substance réelle essaye de se mouler sur la forme mentale, mais que l'imperfection de son argile l'empêche de copier rigoureusement le contour précis (1). »

Les raisonnements des géomètres supposent des figures parfaites ; or, l'expérience sensible ne donne que des figures imparfaites ; donc les vérités géométriques, prémisses et conclusions, ne sont pas tirées de l'expérience sensible. Voilà ce qui avait frappé Platon. Mais d'où ces vérités sont-elles tirées ? L'expérience sensible ne pouvant fournir ce qu'elle n'a pas, à savoir des figures parfaites, il faut bien admettre qu'elle éveille en notre esprit les conceptions de ces figures, au moyen et à l'occasion des figures imparfaites qu'elle présente à nos sens. Platon tenait que les notions des figures parfaites ne naissent pas en réalité dans l'esprit, mais que, présentes en nous à l'état latent, elles nous sont *rappelées* par les images sensibles qui en offrent d'imparfaites copies. Il prenait au sens propre et littéral le rappel de ces notions. Selon lui, les idées géométriques pures préexistaient dans l'âme ; elles y étaient obscurcies, étouffées ; mais de ce sommeil et de cet oubli auxquels les condamnait la vie des sens, elles pouvaient sortir tout d'un coup, se réveiller lumineuses, par un phénomène absolument semblable au souvenir. Et c'était bien comme des souvenirs qu'il fallait les considérer ; on ne pouvait expliquer leur apparition que par les lois de la mémoire.

C'étaient, — Platon n'en doutait pas — des réalités objectives, extérieures à l'esprit, comme les figures imparfaites réalisées par la nature ou par l'art. Puisqu'elles n'étaient pas et ne pouvaient pas être données par l'expérience sensible,

(1) *De l'Intelligence*, 3e édit., t. II, 2e partie, liv. IV, ch. Ier, p. 286. — Taine ne tient pas sur les idées-modèles de la géométrie un autre langage que Bossuet. « Il ne faut qu'un microscope, avait dit ce dernier, pour nous faire, non pas entendre, mais voir à l'œil, que les lignes que nous traçons n'ont rien de droit ni de continu, par conséquent rien d'égal, à regarder les choses exactement. Nous n'avons donc jamais vu que des images imparfaites de triangles équilatéraux, ou rectangles, ou isocèles, etc., sans que rien nous puisse assurer, ni qu'il y en ait de tels dans la nature, ni que l'art en puisse construire. »

elles avaient dû l'être par une autre expérience, différente de l'expérience sensible, antérieure à l'expérience sensible. La notion que l'on avait de ces réalités était le produit, le signe, le témoin de cette autre expérience. C'était ce qui nous restait de la contemplation du monde intelligible, de la vision des idées pures (1).

On voit facilement comment Platon a pu généraliser la théorie des idées-modèles, en passant des objets de la mathématique à ceux de la physique, de l'esthétique, de la morale et de la métaphysique. Elle dut lui paraître applicable aux uns comme aux autres, car en tous l'esprit saisit le rationnel, l'universel, le nécessaire, que ne donnent pas les sens. Il faut donc qu'il ait, de quelque manière, accès en un domaine supérieur à celui des sens. C'est un fait que les êtres dont se compose le monde des sens nous apparaissent divisés en espèces, et que les divers individus de chaque espèce font songer, par leurs ressemblances, à un type commun qu'ils reproduisent avec plus ou moins de fidélité, en s'éloignant plus ou moins de sa perfection idéale. N'est-il pas naturel de rapprocher ces types spécifiques, par exemple ceux des espèces vivantes, du cercle intelligible, du carré intelligible, du triangle intelligible, c'est-à-dire d'admettre, aussi bien que les idées du cercle, du carré, du triangle, celles du chêne. du cheval, de l'homme? Et si l'on est conduit par la mythologie du langage à réaliser les rapports généraux et abstraits, ne faudra-t-il pas admettre aussi les idées du beau et du bien, dont les beautés et les biens empiriques ne sont que de misérables imitations?

Telle est l'origine de cette célèbre et féconde théorie. Les êtres dont se compose le monde des sens, les êtres qui deviennent et disparaissent, qui naissent et meurent, ne sont, — qu'on relise dans la *République* l'allégorie de la caverne, — que les ombres des véritables êtres, types permanents, immuables et éternels qui constituent le monde intelligible. Ils ont été faits à l'imitation des idées. Ils sont à ces modèles ce que les figures de géométrie que nous offre la nature et que construit l'art sont aux vraies et parfaites figures que conçoit l'esprit. Passive dans la connaissance, comme une sorte de miroir, l'âme, selon Platon, a dû recevoir directement, dans une vie antérieure, l'impression des choses

(1) Voyez le *Ménon* où Platon montre comment l'interrogation réveille en l'âme la connaissance des vérités géométriques acquise dans une existence antérieure.

intelligibles, comme elle reçoit, dans la vie présente, au moyen des organes corporels, l'impression des choses sensibles. Ainsi la Réminiscence et la préexistence de l'âme sont liées, dans le platonisme, à l'objectivité des idées.

Nul doute sur cette objectivité. Les idées-modèles de Platon sont bien des êtres réels, comme les idées-images de Démocrite. L'interprétation d'Aristote et des scolastiques est parfaitement conforme aux textes. Le *Parménide* ne permet pas de considérer les idées comme des concepts qui n'existeraient que dans notre âme. Le *Timée* s'oppose à ce qu'on en fasse les concepts de l'auteur du monde : on y voit que le démiurge contemple hors de lui ces essences qui reçoivent le nom de *dieux éternels*, et qu'il ne fait que les imiter en son œuvre. C'est le progrès de la théologie qui les a transformées en pensées divines. Cette transformation est en corrélation naturelle avec l'évolution panthéiste, toute grecque, et avec la révolution monothéiste, d'origine judaïque, qui ont mis l'unité divine au premier rang des objets de la spéculation. Elle devait se produire dans le néo-platonisme et dans la philosophie des Juifs et des chrétiens platonisants. Elle ne pouvait se produire tant que le polythéisme traditionnel ne serait pas profondément modifié par l'exégèse philosophique, ou sérieusement entamé par le prosélytisme chrétien.

Philon emploie le platonisme à expliquer la doctrine de la Sagesse divine, qu'il trouve dans la Bible. A la Sagesse il donne le nom grec de *Logos*, Raison, et il en fait le lieu des idées (τόπος ἰδεῶν). C'est la pensée intérieure (λόγος ἐνδιάθετος) ou extérieure (προφορικός) de Dieu. Pour Philon, « le monde intelligible n'est pas autre chose que la Raison de Dieu créant le monde ». « En effet, dit-il, cette cité idéale est quelque chose d'analogue au raisonnement de l'architecte songeant à construire en réalité la cité qu'il a élevée dans sa pensée (1). » Voilà les idées de Platon devenues subjectives, puisqu'elles sont comparées au raisonnement d'un architecte.

Origène suit Philon. « Au commencement était le Verbe, dit-il dans son *Commentaire sur le 4e Évangile*, afin que toutes choses fussent faites d'après la Sagesse et les modèles compris dans le système des pensées qui étaient en lui (τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων). De même qu'un vaisseau et une maison sont construits d'après les exemplaires empreints

(1) *De la création du monde.*

dans l'esprit des constructeurs, la maison et le vaisseau ayant leur principe dans les modèles et raisons idéales qui sont dans l'artiste; de même l'univers a été fait selon les raisons des choses futures manifestées par Dieu dans la Sagesse. »

Des philosophes juifs et chrétiens platonisants, passons aux néo-platoniciens, nourris uniquement de la sagesse grecque. La transformation des idées en pensées divines apparaît d'abord chez Alcinoüs. « L'idée, dit-il formellement, envisagée par rapport à Dieu, est sa pensée même (νόησις αὐτοῦ) et l'acte de son intelligence (1). »

Cette doctrine d'Alcinoüs est développée par Plotin. Les idées, selon lui, subsistent éternellement dans l'unité de l'Intelligence première, conçues toutes ensemble et cependant distinctes, de même que dans une science toutes les notions, quoique formant un tout indivisible, ont cependant chacune leur existence à part (2). Plotin montre que l'Intelligence première doit posséder et connaître en elle-même les intelligibles. « Quand l'intelligence connaît et qu'elle connaît les intelligibles, comment les rencontre-t-elle, si elle les connaît comme hors d'elle-même ? Ne peut-il arriver qu'elle ne les rencontre pas, par conséquent qu'elle ne les connaisse pas ? Si c'est par hasard qu'elle les rencontre, la connaissance qu'elle en aura sera accidentelle et passagère. Dira-t-on que la connaissance s'opère par l'union de l'intelligible avec l'intelligence ? Alors quel sera le lien qui les unit ? Dans cette hypothèse, les connaissances que l'intelligence aura de l'intelligible seront des empreintes de la réalité, et, par conséquent, ce seront des impressions accidentelles. Comment de pareilles empreintes pourront-elles exister dans l'intelligence ? Quelle forme auront-elles ? La connaissance d'un intelligible extérieur à l'intelligence ressemblera à la sensation (ἡ νόησις τοῦ ἔξω ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις)... Comment l'intelligence saura-t-elle qu'une chose est bonne, juste, belle ? Le juste, le bien, le beau lui seront étrangers : elle n'aura pas en elle-même les principes auxquels elle puisse se fier en ses jugements (οὐκ ἐν αὐτῷ αἱ τῆς κρίσεως ἀρχαὶ αἷς πιστεύσει) ; ils seront hors d'elle (ἔξω) ainsi que la vérité (3). »

(1) *Introduction aux dogmes platoniciens*, ch. IX.

(2) *Ennéades*, VIe Ennéade, liv. VI, 7, et liv. IX, 5.

(3) *Ennéades*, Ve Ennéade, liv. V, 1.

La conclusion de Plotin est qu'il ne faut « ni chercher les intelligibles hors de l'intelligence (οὔτε ἔξω τὰ νοητὰ ζητεῖν), ni les regarder comme les empreintes des êtres véritables (τῶν ὄντων) gravées en elle, ni lui refuser la possession intime de la vérité, si l'on ne veut rendre impossible la connaissance des intelligibles, détruire leur réalité et celle de l'intelligence même (1). » Rien de plus contraire à l'hypothèse platonicienne d'une expérience ou perception des intelligibles antérieure à la vie présente. Cette expérience étant externe nous ramènerait aux idées-images : la connaissance intellectuelle (νόησις) ne serait pas d'une autre nature que la connaissance sensible (αἴσθησις).

Il faut remarquer une autre différence, fort importante, entre Platon et Plotin. Selon Platon, les idées sont des types généraux ; il n'y a pas d'idées des choses individuelles. Plotin admet, non seulement des idées des universaux mais encore des idées des individus (τὰ καθ' ἕκαστα). « Il ne suffit pas de l'homme en soi, dit-il, pour être le modèle d'hommes qui non seulement diffèrent les uns des autres par la matière, mais qui présentent encore des différences individuelles... Les différences dans les individus produits supposent nécessairement des différences dans les raisons (idées) dont ils procèdent (δεῖ τὴν διάφορον ποίησιν ἐκ διαφόρων λόγων)(2). »

Ainsi, Plotin montre successivement, en deux chapitres de la V[e] *Ennéade :* 1° que les idées ne sauraient exister hors de l'intelligence divine; 2° que chaque individu a dans le monde intelligible, c'est-à-dire dans l'intelligence divine, son idée correspondante.

Nous arrivons à saint Augustin, qui a pu être appelé le Platon chrétien, parce que sa théologie est toute pénétrée de platonisme, comme celle de saint Thomas l'est d'aristotélisme. Les raisonnements de Plotin établissent que l'intelligence divine est le siège et le support nécessaire des idées (3). Ainsi

(1) *Ennéades*, 5[e] Ennéade, liv. V, 2.

(2) *Ibid.* ibid., liv. VII, 1.

(3) Après Platon, il n'y avait que deux partis à prendre à l'égard des idées : — ou leur conserver leur objectivité, en les faisant descendre, en quelque sorte, du ciel sur la terre, c'est-à-dire en les mettant dans les êtres naturels : c'est ce qu'avait fait Aristote ; — ou les rendre subjectives, en les réunissant dans l'entendement divin : c'est ce que firent les néo-platoniciens. En prenant cette seconde direction, l'évolution des Idées a singulièrement contribué aux progrès du monothéisme chrétien et à l'établissement de son empire sur les esprits.

corrigée ou complétée, la théorie platonicienne se trouvait toute prête, pour ainsi dire, à entrer dans l'enseignement chrétien. C'est saint Augustin qui l'y introduit, en lui donnant une forme achevée, définitive, et qui fonde sur cette base empruntée à la sagesse grecque l'apologétique et la philosophie chrétiennes.

Il constate qu'il y a dans la raison humaine des principes universels et nécessaires. Ce sont d'abord « les rapports des nombres et des dimensions et leurs lois innombrables qui n'ont jamais pu faire impression sur les sens, car elles ne sont ni colorées, ni sonores, ni odorantes, ni sapides, ni solides (*quia nec ipsæ coloratæ sunt, aut olent, aut gustatæ, aut contrectatæ sunt*) ». « J'ai pu voir, dit-il, des lignes tracées par des ouvriers, même de très fines et semblables à une toile d'araignée ; mais les lignes qui sont dans mon esprit sont bien différentes, et elles ne sont pas l'image de celles que j'ai vues par les yeux du corps. Pour les connaître il suffit de rentrer en soi-même et de les contempler sans y mêler la pensée d'aucun corps *(sine ulla cogitatione qualiscumque corporis)* (1). »

En même temps que les lois mathématiques, notre intelligence contient en elle les lois de la métaphysique, de la logique, de la morale. Saint Augustin nous montre la règle de l'éternelle justice jusque dans la conscience de celui qui la viole. « Pourquoi l'impie a-t-il le droit de juger les hommes et leurs mœurs, de les approuver ou de les blâmer? Quelle autre règle de ses jugements a-t-il que celle même de la justice, quoiqu'il lui soit infidèle... Il voit cette règle immuable, et il est changeant... Il voit cette règle pure et parfaite, et son esprit et son cœur sont livrés au désordre et à l'injustice (2). »

Tous ces principes, toutes ces lois forment une seule et même vérité éternelle, immuable, absolue, qui n'est « ni à moi, ni à vous, ni à un autre », qui est « à nous tous, parce que nous sommes tous appelés à sa participation (3) ». La raison arrive nécessairement à cette unité du vrai ; elle ne peut, dans son ascension dialectique, s'arrêter qu'à ce dernier terme. Mais il faut qu'il y ait « quelque chose qui remplisse et réalise parfaitement l'idée de cette unité ». Que peut être ce quelque

(1) *Confessions*, trad. Paul Janet, liv. X, ch. XII.
(2) *De Trinitate*, liv. XIV, ch. XV.
(3) *De libero arbitrio*, liv. II, ch. X.

chose si ce n'est « le Verbe divin, Dieu en Dieu (1). » « S'il n'y a rien au-dessus de la raison que ce qui est éternel et immuable, peut-on hésiter à appeler Dieu cet éternel, cet immuable (2) ? »

Comment les principes mathématiques, métaphysiques, logiques, esthétiques, moraux, sont-ils en notre intelligence ? D'où proviennent-ils ? A cette question Platon avait répondu par l'hypothèse de la réminiscence. Saint Augustin paraît d'abord s'en tenir à cette réponse, la trouver satisfaisante. On acquiert la science, dit-il, dans ses *Soliloques*, comme on reconnaît une chose qu'on a déjà vue. « Les hommes découvrent par l'étude, déterrent, en quelque sorte, en leur propre esprit, les connaissances qui y étaient enfouies par l'oubli *(in se oblivione obrutas eruunt discendo et quodam modo refodiunt)* (3). »

Plus tard, il repousse la réminiscence, s'apercevant sans doute qu'elle s'accorde mal avec la doctrine qui met les idées dans l'entendement divin ; et la solution qu'il adopte n'est autre précisément que la vision en Dieu, naturellement liée, à ses yeux, à la nouvelle conception du monde intelligible, comme la réminiscence était liée à l'ancienne. « Je rejette cette doctrine (la réminiscence), dit-il dans ses *Rétractations* : il est plus croyable que les ignorants eux-mêmes font des réponses justes aux questions qui leur sont bien posées, parce qu'ils ont présente en eux, autant qu'ils en sont capables, la lumière de la raison éternelle, où ils voient ces vérités immuables (*præsens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis æternæ, ubi hæc immutabilia vera conspiciunt*). Ce n'est pas qu'ils les aient déjà connues, et qu'ils les ont oubliées, suivant l'opinion de Platon et de ses disciples (4). »

Cette présence dans l'âme de la lumière divine elle-même, saint Augustin l'explique dans son livre de la *Trinité* : « La nature de l'âme intelligente a été établie par le Créateur, de telle manière qu'elle est naturellement unie aux choses intelligibles et qu'elle les voit dans une certaine lumière incorporelle, comme l'œil organique voit les objets gisant dans la lumière matérielle, puisqu'il a été créé capable de recevoir cette lumière (5). » Nombreux sont les textes où il célèbre l'union

(1) *De vera religione*, ch. XXXVI.
(2) *De libero arbitrio*, liv. II, ch. VI.
(3) *Soliloques*, liv. II.
(4) *Rétractations*, liv. I. ch. IV.
(5) *De Trinit.*, liv. XII, ch. XV.

de la raison divine avec notre imparfaite raison, union établie sans aucun intermédiaire (*nulla interposita creatura*), mais telle qu'il n'en est point de si intime (1). Le Verbe divin, selon lui, est la source où nous puisons toutes les vérités ; le seul véritable maître qui nous enseigne la science et que nous devons consulter (2) ; le soleil secret de nos âmes qui verse ses rayons à l'œil intérieur (*interioribus nostris luminibus jubar sol ille secretus infundit*) (3).

L'éternelle raison contient en elle, non seulement les rapports, les lois, les règles, qui sont les principes des diverses sciences, mais encore les idées typiques de tous les êtres de la nature. Ces idées typiques, comme les concepts des lois générales, ont présidé à la création. De même que Plotin, saint Augustin admet en Dieu des idées typiques pour les individus aussi bien que pour les espèces. « Si on ne peut dire ni croire que Dieu a tout créé irrationnellement, il reste donc que toute chose a été créée par raison. Et la raison qui a présidé à la création de l'homme n'est pas la même que celle qui a présidé à la création du cheval ; ce serait une absurdité de le penser. Chaque chose a donc été créée par une raison particulière (*Singula propriis sunt creata rationibus*) : or, où doit-on croire qu'existent ces raisons, sinon dans la pensée du Créateur (*has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in mente Creatoris*) ? Non, Dieu ne pouvait pas regarder un modèle hors de lui pour créer les choses ; ce serait un sacrilège de le croire. Mais si les raisons de toutes les choses créées et possibles sont dans la pensée du Créateur, ces choses que Platon appelle *idées* existent, parce qu'elles sont éternelles et parce qu'elles demeurent immuables (4). »

On voit avec quelle force saint Augustin s'élève contre les idées typiques objectives, contre le démiurge du *Timée*, qui contemple, pour l'imiter, un modèle hors de lui. Cette conception lui paraît tellement incompatible avec la haute notion du Créateur que lui a donnée, que lui a imposée le monothéisme judaïque et chrétien, que le mot *sacrilège* lui vient naturellement à l'esprit pour la caractériser. Il ne pouvait avoir aucune peine à s'assimiler les vues et les arguments par lesquels Plotin la combattait. Mais ce n'est pas, comme Plotin, le rai-

(1) *Lib. de Div. Quæst.*, 83, p. 51.
(2) *Rétractations*, liv. I, ch. XII.
(3) *De Beatæ Vit.*, 35.
(4) *De Div. Quæst.*, 83, p. 46.

sonnement qu'il lui oppose ; c'est l'impératif même de sa conscience religieuse et de sa piété. Le Dieu, dont la notion domine son esprit et son cœur et va désormais régner dans le monde gréco-latin, n'a pas besoin de trouver hors de lui une matière et un modèle qui concourent à son œuvre en la rendant possible. Le sentiment religieux le veut trop grand pour qu'il ne soit qu'ordonnateur, géomètre, architecte. Il faut qu'il comprenne en lui toutes les causes. Le modèle et la matière lui deviennent, peut-on dire, intérieurs, se ramènent à ses attributs : le modèle est tout dans sa science sans bornes, la matière toute dans sa puissance infinie.

La science de Dieu étant sans bornes, le modèle intérieur de la création doit renfermer éternellement les types des individus aussi bien que ceux des espèces et des genres. Ce n'est pas seulement dans ses lignes générales, c'est pour le détail même des choses et pour les caractères particuliers, que le monde intelligible doit correspondre au monde sensible : d'où il suit que toutes les créatures sont éternelles dans la science de Dieu. « Il n'y a personne assez stupide pour croire que Dieu a fait les choses qu'il ne connaissait pas ; si donc il les connaissait avant de les faire, avant qu'elles fussent faites, elles lui étaient connues de la manière dont elles vivent éternelles et immuables dans sa sagesse ; et par conséquent supérieures à ce qu'elles seraient après la création. Comment donc les êtres, avant d'être créés, étaient-ils connus de Dieu ? car il n'a pu faire ce qu'il ne connaissait pas. Ils existaient dans la science de Dieu (*in scientia Dei*), et ils n'existaient pas dans leur nature (*in sua natura*). C'est dans sa science que Dieu les voit de toute éternité (1). »

Nous avons dit que saint Augustin explique la connaissance des principes universels et nécessaires par l'union intérieure de la raison divine avec l'intelligence humaine, disons le mot, par la vision en Dieu. Il est clair que cette vision en Dieu est bornée aux lois mathématiques, logiques, morales, etc. ; qu'elle laisse donc en dehors d'elle, qu'elle abandonne entièrement à l'expérience sensible la connaissance des êtres créés quelconques, de leurs qualités, de leurs actes ; en d'autres termes, que les idées typiques par lesquelles Dieu connaît éternellement les créatures ne sont pas comprises

(1) *De Genesi ad litt.*, liv. V, ch. xv, 18.

dans les notions que la raison divine communique intérieurement à notre esprit.

Cette théorie augustinienne de la connaissance, où la vision en Dieu s'applique uniquement aux principes rationnels, nullement aux êtres créés, corps ou âmes, se retrouve chez Bossuet et chez Fénelon. Il y a, dit Bossuet, des vérités éternelles qui sont l'objet de notre entendement. « Tout ce qui se démontre en mathématique et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable ; puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut pas être autrement qu'elle est démontrée. Aussi, pour entendre la nature et les propriétés des choses que je connais, par exemple, ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures, et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature ; et je puis m'assurer de n'en avoir jamais tracé ni vu de parfaites... Toutes ces vérités et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain subsistent indépendamment de tous les temps... Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue... C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je *vois* ces vérités éternelles ; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières... Tous les hommes les voient comme moi, ces vérités éternelles ; et tous, nous les voyons toujours les mêmes... Nous les *voyons* dans une lumière supérieure à nous-mêmes... Là nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs (1). »

Fénelon parle, lui aussi, en de belles pages, souvent citées, des vérités éternelles et de la preuve qu'elles donnent de l'existence de Dieu. Comme Bossuet, il en prend des exemples surtout dans les mathématiques (2). Il en montre la source dans « la raison supérieure, universelle et immuable », qui « se communique à tous les hommes », dans « le maître intérieur » dont l'enseignement est partout et toujours le même et

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, 5.

(2) En cela, Bossuet et Fénelon suivent saint Augustin. (Voyez les *Soliloques*, 2e partie.) Et saint Augustin lui-même suit Platon. On ne saurait exagérer l'importance du rôle que les mathématiques ont joué dans l'histoire de la philosophie.

« qu'on a sans cesse besoin de consulter, dans « l'oracle qui ne se tait jamais et contre lequel ne peuvent jamais rien tous les vains préjugés des peuples », dans « le soleil d'intelligence » qui « habite en chacun de nous » et qui « éclaire tous les esprits beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps (1) ».

Bossuet et Fénelon ne font que reproduire et commenter, chacun à sa manière et avec son genre d'éloquence, la doctrine qu'ils ont reçue de saint Augustin; ils ne la modifient en rien, n'y ajoutent rien. Grands écrivains, vulgarisateurs admirables, ils mettent à profit, avec un art parfait, la méthode, les analyses et les raisonnements de Descartes dans l'office de conservation théologique qu'ils ont à remplir; mais le cartésianisme n'a pas éveillé en eux, — pas plus que chez Arnauld, — le génie de l'invention philosophique. Ils ont peu de goût pour la physique cartésienne, la dédaignent, ou même en regardent les principes comme dangereux : ils ne saisissent pas mieux qu'Arnauld la portée de la distinction cartésienne des qualités primaires et des qualités secondaires. On ne peut donc s'étonner qu'ils laissent à Malebranche, à un disciple vraiment original de saint Augustin et de Descartes, à un philosophe qui unit en sa pensée la psychologie du premier et la physique du second, la gloire d'étendre la vision en Dieu, des principes rationnels (géométriques, arithmétiques, logiques, moraux), aux idées typiques des substances matérielles.

VII

Malebranche nous dit lui-même la double filiation augustinienne et cartésienne de sa doctrine. Et nous allons voir comment son idéalisme platonicien l'a conduit tout près de l'idéalisme berkeleyiste, et quel rapport, quel lien existe entre ces deux idéalismes.

« J'avoue, lisons-nous dans la Préface des *Entretiens métaphysiques*, que saint Augustin n'a jamais dit que l'on voyait les corps en Dieu. Il n'avait garde de le dire, lui qui croyait qu'on voyait les objets en eux-mêmes; et que les couleurs qui les rendent visibles étaient répandues sur leur surface. Assuré-

(1) *De l'existence de Dieu*, 1[re] partie, ch. II.

ment, si on voit les corps en eux-mêmes, ce n'est pas en Dieu qu'on les voit : cela est clair. Mais, s'il est démontré, comme je le crois, qu'on ne les voit point en eux-mêmes, et que les traces qu'ils impriment dans le cerveau ne leur ressemblent nullement, comme le savent tous ceux qui ont étudié l'optique, s'il est certain de plus que la couleur n'est que la perception par laquelle l'âme les voit, je soutiens que, suivant les principes de saint Augustin, on est obligé de dire que c'est en Dieu qu'on voit les corps (1). »

La même explication est un peu plus développée dans la Réponse de Malebranche à Arnauld :

« Je prétends et j'ai toujours prétendu que, dans la perception que nous avons des corps, il y avait *sentiment* et *idée pure,* sentiment de couleur, et idée de l'étendue, ou étendue intelligible ; et que nous voyions en Dieu l'étendue intelligible, et sentions en nous la couleur par rapport à un soleil, par exemple, à un cheval, à un arbre intelligible. Or, selon saint Augustin, l'étendue intelligible, l'objet des géomètres, l'idée par laquelle tous les corps sont connus, et sur laquelle ils sont tous créés, est aussi bien que les nombres d'une nature immuable, nécessaire, éternelle, qu'on ne peut voir qu'en Dieu ; et par conséquent il n'y a nulle différence dans le fond entre son sentiment et le mien. Mais ce qui a empêché ce saint docteur de parler comme j'ai fait, c'est que étant dans le préjugé que les couleurs sont dans les objets ; comme on ne voit les objets que par les couleurs, il croyait que c'était l'objet même que l'on voyait. Il ne pouvait donc pas dire qu'on vît en Dieu ces couleurs, qui ne sont point une nature immuable, intelligible, commune à tous les esprits, mais une modification sensible et particulière de l'âme, et selon saint Augustin, une qualité répandue sur la surface des objets.

« Certainement, si saint Augustin avait pensé que, pour voir un arbre, par exemple, il suffisait que Dieu nous fît sentir le vert attaché de certaine manière à l'étendue intelligible que tous les hommes conçoivent aussi clairement que les nombres ; il n'aurait point appréhendé d'admettre en Dieu quelque chose de corruptible ou sujet au changement, en faisant des idées de ses ouvrages l'objet de nos connaissances lorsque nous regardons ces mêmes ouvrages. Car, encore un

(1) Préface des *Entretiens métaphysiques* (1696).

coup, je ne dis pas qu'on voie en Dieu les couleurs, mais l'étendue intelligible, nature immuable, selon saint Augustin et à laquelle cette couleur se rapporte ou est attachée par les lois de l'union de l'âme et du corps, afin que nous jugions qu'il y a des corps qui ont quelque rapport à nous (1). »

Malebranche indique clairement, en ce passage, ce qu'il a dû ajouter, d'après les principes de la physique cartésienne, à la théorie augustinienne de la connaissance, et pourquoi saint Augustin n'a pu comprendre dans sa vision en Dieu la matière aussi bien que les nombres et l'espace. C'est que saint Augustin ignorait, ne l'ayant pas apprise de Descartes, la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires ; c'est que la physique de son temps, à laquelle il s'en tenait, n'était pas toute mécanique, toute géométrique, comme celle de Descartes ; c'est que, regardant la couleur comme une propriété réelle des corps, il ne pouvait faire consister leur nature, leur essence dans l'étendue ; c'est que, par suite, cette nature ne pouvait lui paraître immuable, et que, sujette au changement, il était, à ses yeux, impossible qu'elle fût perçue dans une idée divine. Saint Augustin croyait, comme Arnauld, comme Reid, à la perception immédiate. Il disait que les anges connaissent les corps dans la sagesse de Dieu, dans « la raison selon laquelle ils ont été faits », mais que nos sens les saisissent « en eux-mêmes (2) ». Il opposait l'un à l'autre ces deux modes de connaissance ; et la perception immédiate mettait naturellement une limite à son idéalisme descendu de Platon.

M. Ollé-Laprune reproche à Malebranche d'avoir franchi cette limite (3). Mais comment s'y arrêter, quand on est convaincu que la perception immédiate ne résiste pas à l'analyse ; que les sens ne nous donnent que des sensations ; que les qualités secondaires se réduisent à des modalités de l'âme ; que l'étendue est le seul attribut réel de la matière ; que, par conséquent, l'idée de la matière, objet des physiciens, ne diffère en rien de celle de l'étendue, objet des géomètres ? Suivons les raisonnements de Malebranche ; nous ne pouvons voir en Dieu les éternelles vérités géométriques, sans y voir les diverses figures de géométrie ; nous ne pouvons y voir les

(1) *Réponse de Malebranche au livre des vraies et des fausses idées*, ch. VII.

(2) *De la Cité de Dieu*, liv. XI, ch. XXIX.

(3) *La Philosophie de Malebranche*, t. I, 1re partie, ch. III, p. 251.

figures de géométrie, sans y voir l'espace à trois dimensions où l'esprit les conçoit tracées : nous ne pouvons y voir l'espace sans y voir la substance matérielle. Partis de la vision en Dieu des rapports géométriques, nous arrivons logiquement à celle de la matière, parce que les rapports géométriques sont inséparables du concept de l'étendue, qui en fournit les termes, et que l'étendue est, dit Malebranche, « l'être même de la matière ».

Mais si la substance matérielle se réduit, pour notre entendement, à l'idée que nous en communique l'entendement divin, pourquoi ne s'y réduirait-elle pas réellement, absolument? Pourquoi ne trouverait-on pas suffisante cette matière intelligible qui a préexisté éternellement, selon Malebranche, à la matière réelle? Qu'a-t-on besoin de lui supposer un idéat contingent dont il remarque qu'elle se passe en certains cas, dont il tient qu'elle s'est nécessairement passée pendant toute une éternité ? Dieu ne peut-il affecter notre âme des mêmes sentiments de couleur, de saveur, de son, d'odeur, de résistance, etc., avec la matière intelligible qu'avec la matière réelle, c'est-à-dire de sentiments qui se rapportent, non à de véritables corps extérieurs dont ils seraient les signes, mais à des parties d'étendue intelligible existant dans l'intelligence divine? C'est ainsi, dirons-nous à M. Janet, que la théorie platonicienne du monde intelligible conduit au doute sur la réalité substantielle des corps, puis à la négation de cette réalité. Rien de plus clair que la connexion logique des deux idéalismes.

Il importe ici de considérer l'opposition curieuse qui existe entre ces deux grands et profonds disciples de Descartes : Spinoza et Malebranche. L'un et l'autre acceptent comme évidente cette proposition du maître : L'étendue est l'essence de la matière. Mais ils s'éloignent aussitôt l'un de l'autre dans les conséquences qu'ils en tirent. Chacun d'eux élève sur ce fondement un édifice qui diffère de celui de l'autre et aussi de celui du maître. En un mot, c'est le point commun à partir duquel divergent les trois systèmes cartésien, spinoziste et malebranchiste.

Descartes déclare l'étendue inséparable de la matière et le vide impossible, parce que le néant, dit-il, ne pouvant avoir de propriétés, ne saurait être étendu. Pour lui, l'expression de *corps continu* est synonyme d'*espace* (1). Ce corps continu

(1) *Discours de la méthode*, 4e partie.

paraît infini, parce que nous ne lui concevons pas de bornes. Il l'est sans doute, Dieu n'ayant pas dû enfermer toutes les choses créées en une boule. Mais son existence et son infinité sont contingentes, bien qu'elles nous semblent nécessaires : elles dépendent entièrement et continuellement de la toute-puissante liberté divine, créatrice des existences et des essences, et qui dépasse toutes nos conceptions. Il n'y a de nécessaire et de nécessairement infini que cette toute-puissance de Dieu.

Spinoza rejette comme irrationnelle cette indifférente liberté de Dieu, à laquelle Descartes a suspendu toute nécessité et toute infinité cosmiques. L'espace-monde est nécessaire et nécessairement infini, comme il paraît l'être ; il n'a pu commencer et ne peut être détruit ; donc il n'a pas été créé ; donc, on ne peut le distinguer, le séparer de Dieu ; donc il faut le mettre en l'être qui existe par soi-même et qui est infini dans tous ses attributs. Ainsi le panthéisme spinoziste sort logiquement de l'identité cartésienne de l'espace et du monde. Le Dieu de Spinoza est esprit et matière; c'est la Substance unique, dont nous ne percevons et ne connaissons que deux attributs : la pensée et l'étendue ; tout ce que nous appelons être est mode de l'un ou de l'autre ; les âmes sont les modes du premier; les corps, ceux du second.

Rien de plus contraire à ce panthéisme tout réaliste que le système de Malebranche. Les critiques d'un Arnauld, d'un Régis, qui l'accusent de s'en rapprocher, même d'y aboutir, sont vraiment pitoyables. Ce qui nous y frappe, c'est surtout le défaut d'intelligence. Malebranche devait y voir de la mauvaise foi. Il s'en plaignait, s'en indignait, protestait contre l'injustice, ne croyant pas que l'on pût se tromper sur son étendue intelligible, la confondre avec l'étendue réelle, après qu'il l'en avait tant de fois, si expressément et si clairement distinguée (1).

(1) Il faut lire ces critiques d'Arnauld (*Des vraies et des fausses idées*, ch. XIV), et de Régis (*Système de philosophie*), et les réponses de Malebranche (*Réponse au livre des vraies et des fausses idées*, ch. XXI ; *Réponse à M. Régis*, ch. II).

Arnauld ne voulait rien entendre à cette étendue intelligible qui existait en Dieu sans que Dieu fût réellement étendu. Il était, disait-il, « aussi difficile de s'en former une idée distincte que de comprendre une montagne sans vallée ». Cette subtilité lui était suspecte. « Dieu, répond Malebranche, ne connaît-il pas l'étendue qu'il a faite, avant que de l'avoir faite ? Ce serait une impiété que de le nier. Dieu a donc eu lui-même l'idée de l'étendue ; or, c'est cette idée de l'étendue, c'est ce qu'il y a en Dieu qui représente l'étendue, c'est cela que j'appelle étendue intelligible. »

Régis reprochait à la théorie malebranchiste de faire de Dieu « l'être

Il y a, certes, bien lieu de s'étonner que les vraies tendances, les vraies affinités de sa doctrine aient été et soient encore si mal comprises (1). Nous le voyons, dans l'un de ses *Entretiens métaphysiques*, repousser avec mépris ces propositions panthéistes : que « notre nature est éternelle », que « nous sommes une émanation nécessaire de la Divinité », que « l'être infiniment parfait, c'est l'univers, c'est l'assemblage de tout ce qui est ».

« L'auteur qui a renouvelé cette impiété (Spinoza) convient que Dieu est l'être infiniment parfait. Et cela étant, comment a-t-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des parties ou des modifications de la Divinité ? Est-ce une perfection que d'être injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie ? Il y a plus de pécheurs que de gens de bien, plus d'idolâtres que de fidèles : quel désordre, quel combat entre la Divinité et ses parties ! Quel monstre, quelle épouvantable et ridicule chimère ! Un Dieu nécessairement haï, blasphémé, méprisé, ou du moins ignoré par la meilleure partie de ce qu'il est : car combien peu de gens s'avisent de reconnaître une telle Divinité ? un Dieu nécessairement ou malheureux, ou insensible dans le plus grand nombre de ses parties ou de ses modifications ; un Dieu se punissant ou se vengeant de soi-même ; en un mot un Etre infiniment parfait, composé néanmoins de tous les désordres de l'univers, quelle notion plus remplie de contradictions visibles ! Assurément, s'il y a des gens capables de se forger un Dieu sur une idée si monstrueuse, ou c'est qu'ils n'en veulent pas voir, ou bien ce sont des esprits nés pour chercher

universel », ce qui, disait-il, impliquait nécessairement que tous les êtres créés sont « des parties intégrantes de la Divinité ». « Je ne réponds point, dit Malebranche, à ce discours de M. Régis ; je m'en plains, et je voudrais bien ne m'en plaindre qu'à lui-même. Mais cela est trop public. De bonne foi, monsieur, avez-vous prétendu combattre mon sentiment en cet endroit de votre ouvrage ? Prenez garde, je vous prie, le monde en conclurait que vous n'entendez pas ce que vous lisez : car je défie le plus habile et le plus mal intentionné critique de me faire soupçonner par ceux qui ont lu mes livres d'avoir insinué cette impiété, que *Dieu est l'être universel*, en ce sens que *tous les êtres créés sont ses parties intégrantes*. »

(1) Il y a lieu de s'étonner, par exemple, que, dans les deux gros volumes écrits en 1870 par M. Ollé-Laprune sur la philosophie de Malebranche, on ne trouve rien sur les rapports de cette doctrine avec l'idéalisme de Berkeley. M. G. Lyon est le premier philosophe français qui ait montré ces rapports. De là l'importance de son livre au point de vue de l'histoire de la philosophie et, ajouterons-nous, de la philosophie de cette histoire, telle que nous la comprenons.

dans l'idée du cercle toutes les propriétés du triangle (1). »

Malebranche ne se borne pas à juger, à condamner le panthéisme spinoziste d'après une conception toute morale, on peut dire chrétienne, de la perfection qu'il faut attribuer à Dieu. Il en explique admirablement l'origine. Cette origine est cosmologique. La matière n'est point créée, elle est éternelle : voilà le principe que « le misérable Spinoza » a suivi, après l'avoir tiré par une déduction très juste, de la nécessité et de l'infinité de l'espace, et de l'impossibilité d'admettre une différence entre l'espace et la matière. Il n'est qu'un moyen de rompre la forte chaîne des raisonnements qui ont enfanté le monstre : c'est de distinguer de l'étendue matérielle l'étendue intelligible.

« Il y a une raison qui porte les hommes à croire que la matière est incréée ; c'est que, quand ils pensent à l'étendue, ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire. En effet, ils conçoivent que le monde a été créé dans des espaces immenses, que ces espaces n'ont jamais commencé, et que Dieu même ne peut les détruire ; de sorte que, confondant la matière avec ces espaces, parce qu'effectivement la matière n'est rien autre chose que de l'espace ou de l'étendue, ils regardent la matière comme un être éternel.

« Mais tu dois distinguer deux espèces d'étendue : l'une intelligible, l'autre matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire ; c'est l'immensité de l'Etre divin, en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense ; c'est, en un mot, l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles ; c'est ce que ton esprit contemple lorsque tu penses à l'infini. C'est par cette étendue intelligible que tu connais ce monde visible ; car le monde que Dieu a créé est invisible par lui-même. La matière ne peut agir dans ton esprit ni se représenter à lui ; elle n'est intelligible que par son idée, qui est l'étendue intelligible ; elle n'est visible et sensible que parce qu'à la présence des corps, Dieu représente à l'esprit l'étendue intelligible, et la lui rend sensible par les différentes couleurs ou les autres sensations, qui ne sont que des modifications de son être. Car il n'y a que Dieu qui agisse dans les esprits, il n'y a que lui qui puisse les éclairer et les toucher.

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, neuvième entretien, II.

« L'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé ; bien loin que tu l'aperçoives comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence. Ce monde a commencé et il peut cesser d'être ; il a certaines bornes qu'il peut ne point avoir. Tu penses le voir, et il est invisible, et tu lui attribues ce que tu aperçois lorsque tu ne vois rien qui lui appartienne. Prends donc garde à ne pas juger témérairement de ce que tu ne vois en aucune manière. L'étendue intelligible te paraît éternelle, nécessaire, infinie ; crois ce que tu vois. Mais ne crois pas que le monde soit éternel, ni que la matière qui le compose soit immense, éternelle, nécessaire ; n'attribue pas à la créature ce qui n'appartient qu'au créateur, et ne confonds pas ma substance que Dieu engendre par la nécessité de son être, avec mon ouvrage que je produis avec le Père et le Saint-Esprit par une action entièrement libre (1). »

Tout le système de Malebranche est condensé dans le passage que l'on vient de lire. Il est facile de voir quelle en est l'idée maîtresse. Ce qui le domine, ce qui le caractérise, c'est la distinction des deux étendues, intelligible et réelle. C'est par là qu'il est opposé au spinozisme, comme au cartésianisme. Descartes et Spinoza sont réalistes ; l'idéalisme platonicien et augustinien leur est resté étranger ; ils ne connaissent qu'une seule étendue, l'étendue réelle et matérielle. C'est pourquoi Descartes ne peut mettre de bornes au monde et n'évite le panthéisme que par sa conception de la liberté divine, antérieure et supérieure à toute loi de raison. C'est pourquoi Spinoza nie la création et divinise le monde, ne concevant pas que la matière dont il se compose et qui ne diffère en rien de l'espace puisse ne pas être éternelle et immense.

Eh bien, cette distinction des deux espèces d'étendue, qui est capitale dans la philosophie de Malebranche, aucun de ses critiques n'en aperçoit, n'en soupçonne l'importance. Si fort est le préjugé réaliste au XVIIe siècle que personne ne semble la prendre au sérieux. Arnauld soutient que c'est « une pure équivoque » ; et il croit en trouver la preuve dans le passage même que nous avons cité et où l'opposition du malebranchisme et du spinozisme est mise en si vive lumière. Malebranche, dit-il, ne prend-il pas « pour la même chose l'étendue intelligible, qu'il dit être éternelle et nécessaire, et

(1) *Méditations chrétiennes*, neuvième méditation, 8, 9, 10.

les espaces immenses dans lesquels le monde a été créé » ? Ces espaces sont certainement quelque chose de réel. Donc l'étendue intelligible, identique à ces espaces, est réelle et ne se réduit pas à une idée ; donc le mot *intelligible* n'exprime pas un vrai caractère distinctif ; donc Malebranche, quoiqu'il cherche à s'en défendre, enseigne au fond, tout comme Spinoza, que l'étendue est en Dieu *formellement*, c'est-à-dire que Dieu est étendu à la façon des corps (1).

Arnauld était, sans doute, de bonne foi. Il croyait que le pur espace, l'espace infini, où le monde fini a été créé, n'est pas un pur néant, mais quelque chose de réel ; et il voyait Malebranche identifier son étendue intelligible avec cet espace infini. Etant loin de penser que l'on pût considérer sérieusement cet espace infini comme une forme ou un mode de l'entendement divin, il devait naturellement conclure que le mot *intelligible* n'était qu'un mot.

Il aurait dû, pourtant, faire attention que l'étendue intelligible, selon Malebranche, représentait en Dieu, non seulement la matière créée, mais encore la matière possible ; qu'elle préexistait éternellement à la matière créée, puisque celle-ci avait commencé ; qu'elle correspondait, non seulement au monde créé, mais à l'infinité des mondes qui auraient pu ou qui pourraient l'être ; qu'elle était donc sans bornes, tandis que la matière créée était limitée dans ses dimensions ; — d'autre part, que ces espaces immenses, qui entourent le monde matériel et dont nous ne concevons pas que la destruction soit possible, ne pouvaient être qu'idéaux dans une doctrine cosmologique où la matière n'était elle-même qu'espace et étendue; que, si on les tenait pour réels, il n'était plus possible de borner le monde, parce qu'il n'était plus possible de les en distinguer; que, par conséquent, identifier avec ces espaces l'étendue intelligible, ce n'était nullement lui ôter son caractère d'idée typique éternelle.

Mais l'idéalité du pur espace, que l'esthétique transcendantale nous a rendue familière, devait paraître, au XVIIe siècle, singulière, étrange, presque indigne d'attention. Il était naturel que l'on mît en doute le vrai sens des termes où elle était affirmée pour la première fois. Ni Pascal, ni Bossuet ne doutaient que l'espace ne fût une réalité extérieure à l'esprit, indé-

(1) *Défense d'Arnauld contre la réponse de Malebranche*, 5e partie, 6e exemple.

pendante de l'esprit. « Ce que nous concevons et exprimons par le mot d'*espace vide*, dit Pascal, tient le milieu entre la matière et le néant, sans participer ni à l'un ni à l'autre ; il diffère du néant par ses dimensions ; et son irrésistance et son immobilité le distinguent de la matière ; tellement qu'il se maintient entre ces deux extrêmes, sans se confondre avec aucun des deux (1). » Pour Bossuet, Dieu avait créé l'espace aussi bien que la matière, le réceptacle aussi bien que le contenu. « O Dieu ! dit-il dans ses *Elévations sur les mystères*, vous avez fait le lieu de la même sorte que vous avez fait le temps... Car le lieu ou l'espace est une étendue ; et une étendue, des proportions, des distances, des inégalités, ne sont pas un rien ; et si on veut que vous trouviez toutes faites ces distances, ces étendues, ces proportions, sans les avoir faites vous-même, on retombe dans l'erreur de ceux qui mettent quelque chose hors de vous qui vous soit nécessairement coéternel, et ne soit pas votre ouvrage (2). »

Le préjugé réaliste avait la triple force d'une idole de tribu, d'une idole de forum et d'une idole de théâtre. Il était impossible que l'entendement humain se laissât opérer de cette cataracte sans une longue résistance. C'est la force du préjugé réaliste qui, au XVII[e] siècle et même en notre temps (3), a empêché de reconnaître le caractère anti-panthéiste, anti-spinoziste, de l'étendue intelligible, d'apprécier à sa valeur cette ingénieuse et belle et féconde conception, de comprendre le grand progrès qu'elle a apporté en philosophie. Et c'est précisément l'étendue intelligible, tirée par Malebranche de la théologie augustinienne et introduite dans la cosmologie de Descartes, qui a porté les premiers coups et les plus décisifs au préjugé réaliste, qui l'a peu à peu affaibli, ruiné dans les esprits capables de pensée personnelle, qui a détruit l'obstacle et préparé la voie aux doctrines idéalistes postérieures.

F. PILLON.

(1) *Lettre de Pascal à M. Le Pailleur au sujet du P. Noël, jésuite.*

(2) *Élévations sur les mystères*, III[e] semaine, III[e] élévation.

(3) Voyez *Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Francisque Bouillier, t. II, ch. IV ; et *La Philosophie de Malebranche*, par M. Ollé-Laprune, t. II, ch. I.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE
FRANÇAISE
DE L'ANNÉE 1893

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE
ET
PHILOSOPHIE DES SCIENCES

BERTRAND (Alexis). — **Principes de philosophie scientifique et de philosophie morale** (in-8°, Paul Delaplane).

Cet excellent ouvrage classique est divisé en trois livres : le premier traite des principes et des méthodes de la science; le second, des prescriptions de la conscience; le troisième des grandes hypothèses de la science et des postulats de la morale. Nous ne saurions ici passer en revue les divers chapitres dont se composent ces trois livres. Nous nous bornerons à noter quelques points importants où nos vues ne s'accordent pas avec celles de l'auteur.

Selon M. Bertrand, la notion de nombre serait impossible sans la représentation des formes, « les unités n'étant distinctes que dans l'espace où nous les concevons et par l'étendue où nous les localisons en les pensant (p. 68) ». Nous tenons, — et nous croyons l'avoir montré dans la *Critique philosophique*, — que l'idée de nombre s'applique à l'intuition de l'espace, mais qu'elle n'en dépend pas nécessairement.

Dans le chapitre consacré à la méthode des sciences morales, l'auteur essaie de défendre la méthode écossaise et éclectique des facultés. Tout en reconnaissant qu'elle a donné lieu « à quelques abus », il reproche aux psychologues anglais de l'avoir raillée « avec plus d'amertume que de justice (p. 150) ». Nous accordons sans peine qu'on peut appeler *facultés* les différents groupes de phénomènes psychologiques semblables entre eux. L'erreur est de supposer qu'à la

distinction de ces groupes correspond celle de pouvoirs métaphysiques qui les produisent, de prendre des termes généraux pour des principes explicatifs et d'introduire ainsi en psychologie des causes fictives. M. Bertrand remarque lui-même que Jouffroy n'a pas évité cette erreur. La critique qu'en a faite l'école associationniste était donc fondée et n'était pas inutile.

Ce n'est pas seulement sur la question des facultés de l'âme, c'est encore sur celle du libre arbitre et sur celle du bien moral que M. Bertrand reste attaché à la tradition de l'ancien spiritualisme. Selon lui, le libre arbitre est senti directement ; c'est un fait de conscience; aussi la doctrine criticiste qui en fait le postulat du devoir est-elle, à ses yeux, sans importance. « Si je n'ai pas confiance dans ma conscience en tant qu'elle me révèle mon pouvoir, quelle confiance puis-je lui accorder en tant qu'elle me révèle mon devoir (p. 232)? » Nous n'avons pas besoin de dire que, selon nous, la conscience psychologique ne nous révèle ni le libre pouvoir ni le devoir ; que l'un et l'autre sont objets, non de sentiment et de perception, mais de conception et de croyance rationnelle; qu'il faut y voir des jugements synthétiques *a priori*, non des jugements d'expérience; que la foi rationnelle à la liberté, c'est-à-dire à de réels possibles, est impliquée par la foi rationnelle à l'obligation, c'est-à-dire à de réels impératifs ; qu'elle est par là singulièrement fortifiée, la foi au devoir s'imposant à notre esprit par l'autorité même du devoir sur les volitions qui constituent nos jugements.

Comme les disciples de l'ancien spiritualisme, M. Bertrand repousse la doctrine de Kant sur le rapport des idées de devoir et de bien. Il ne comprend pas « qu'une loi commande sans justifier ses ordres impératifs par aucune explication (p. 275) ». Il voit dans le bien le fondement, la raison du devoir. Nous disons, nous, que l'idée de devoir ou d'obligation ne s'explique pas, parce qu'elle est irréductible et ne dérive d'aucune autre; qu'elle ne se fonde pas sur l'idée de bien moral, parce qu'elle est supposée par cette idée ; que l'idée de bien moral n'est autre chose que l'idée *formelle* et abstraite de devoir appliquée par un jugement synthétique *a priori* à un objet, à une *matière*.

BLONDEL (MAURICE). — **L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique** (in-8°, bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

La vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée? Ce problème, chacun le résout forcément; car il ne peut pas ne pas agir; et il ne peut agir sans le résoudre d'une certaine manière. M. Blondel s'est proposé d'en rechercher la solution scientifique par l'analyse de l'action et de son *processus* nécessaire. Cette analyse aboutit en conclusion à Dieu, seule fin et seule règle de l'action; à

l'éternité des peines et à la satisfaction vicaire; aux dogmes et aux préceptes révélés et à la pratique religieuse littérale. L'objet de l'auteur, il nous l'apprend dans une lettre adressée à la *Revue de métaphysique et de morale*, — a été d'extraire « du catholicisme tout ce qu'il contient de rationnel ». En d'autres termes, son *Essai d'une critique de la vie* est un livre de philosophie catholique.

En cet ouvrage curieux où se développe une pensée d'une subtilité extrême, et dont la forme est d'un travail parfait, trop parfait peut-être, nous retrouvons la méthode d'apologétique de Pascal appropriée à notre temps. Rappelons-nous le pari de l'auteur des *Pensées*. Il se fait à lui-même cette objection : Pourquoi faire un choix? Le mieux est de ne pas parier. « Oui, répond-il; mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire; vous êtes embarqué... Il faut nécessairement choisir. » M. Blondel commence par poser l'objection : elle est dans l'attitude mentale des esthètes, qui déclarent ne pas prendre parti et qui font de la pensée, de l'action, de la vie, un jeu. Il y répond par une très belle critique du dilettantisme. L'esthète, dit-il, « échoue à escamoter le problème de l'action »; par cette prétention même, « il le pose volontairement et le tranche d'une certaine manière (p. 11) ». N'est-ce pas une manière de prendre parti que de repousser l'obligation de prendre parti? N'est-ce pas donner un sens égoïste à la vie que de lui refuser un sens moral? « Devant l'impôt despotique de l'action si l'on regimbe ou si l'on s'esquive, c'est qu'on se fait de soi, de ses droits, de son indépendance un idéal qu'on aime et qu'on veut (p. 16). »

Après avoir, en la première partie de son livre, montré inhérente à la vie la nécessité de prendre parti, M. Blondel, en la dernière partie, convie l'incroyant à chercher dans la pratique littérale du catholicisme, la foi qui lui manque et dont il sent le besoin. « Mais comment saurait-on agir avec confiance et sans hypocrisie ni servilité, en pratiquant ce qu'on ne croit pas? — Qu'on se rassure et qu'on se détrompe. On n'a pas la foi : soit; ce n'est point par un effort de pensée qu'on l'aura jamais. Elle n'atteint pas directement l'esprit, et l'esprit l'atteint encore moins. Mais cette vue humaine, ce désir humain de ce qui paraît juste et nécessaire suffit à autoriser l'acte même qu'il exige, un acte naturel en son intention; et, dans cette action, il se cache peut-être ce que la simple intention ne renfermait pas encore, la présence de la vie surnaturelle, qui, si elle est, se révélera à l'homme et qui ne peut se révéler qu'ainsi. S'il écarte les idées qui l'offusquaient, s'il va jusqu'au bout de sa sincérité, il rencontrera dans l'opération volontaire la certitude voulue (p. 402). »

C'est précisément le conseil que donne Pascal à qui s'est convaincu que le pari est inévitable et qu'il est sage de parier pour Dieu (c'est-à-dire pour le paradis et l'enfer catholiques). « Vous voulez, dit-il, aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin, vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez le remède. Apprenez de ceux



qui ont été liés comme vous : ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé, c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. »

Nous ne pouvons suivre, en ses phases successives, le développement de l'action, tel que l'expose l'auteur; dire tout ce qu'il y trouve et qu'il en fait sortir, un peu laborieusement quelquefois; comment il lui demande la solution des grands problèmes philosophiques; comment il la fait passer, sous l'impulsion de ses tendances et de ses besoins, sans lui permettre de s'arrêter en cette ascension, des sciences positives à la psychologie, de celle-ci à la morale naturelle et à la métaphysique, de la morale naturelle et de la métaphysique à la religion révélée; comment il la conduit à l'idée de Dieu, où elle trouve « son inévitable complément »; comment il la met en face de ce dilemme suprême : « ou exclure de nous toute autre volonté que la nôtre, ou se livrer à l'être que nous ne sommes pas comme à l'unique salutaire (p. 356). »

Nous aurions beaucoup à louer dans la partie proprement psychologique de cette étude. Toutefois, sans méconnaître les effets de l'action sur la pensée, le sentiment et la volonté dont elle procède, effets que M. Blondel s'est attaché à mettre en lumière, nous croyons que sa foi catholique ne lui a pas permis de saisir, en leur complexité, tous les rapports de la lettre et de l'esprit, des œuvres et de la foi; de voir, par exemple, que, si la lettre peut soutenir et fortifier l'esprit, elle peut aussi l'opprimer et l'éteindre. Sa psychologie religieuse est incomplète : elle ne rend pas compte de ce fait, que toutes les religions se sont corrompues, abaissées, par l'importance qu'y avait prise la pratique littérale, et que toutes les réformes et révolutions religieuses ont consisté dans un essor nouveau de l'esprit, affranchi et dédaigneux de la lettre. Elle n'explique pas l'opposition constante du prophète et du prêtre. Elle n'explique pas les paroles de Jésus et de saint Paul que nous pourrions lui opposer.

Mais nos critiques porteraient sur presque toutes ses conceptions métaphysiques : sur celle de l'être qu'il oppose au phénomène; sur celles de la liberté et de l'infini, qu'il lie l'une à l'autre, expliquant la première par la seconde, sans se mettre en peine de définir ce qu'il appelle *liberté* et ce qu'il appelle *infini*, comme si ces mots étaient toujours entendus dans le même sens; sur celle de l'obligation morale dont il supprime, au fond, le caractère spécifique, en lui donnant pour fondement la volonté divine envisagée comme une puissance en laquelle l'intérêt suprême de notre volonté est de s'absorber et de se perdre, par l'obéissance et la désappropriation absolues, pour se retrouver divinisée, pour « être dieu par Dieu et avec Dieu ».

BLUM (Eugène). — **Lectures de philosophie scientifique** (in-12, Belin).

Ces lectures sont des extraits des ouvrages indiqués, d'après les programmes officiels, comme les plus utiles à consulter sur la philosophie des sciences. Elles sont distribuées en neuf livres : I. La méthode; II. La science; III. Méthode dans les sciences mathématiques; IV. Méthode dans les sciences expérimentales; V. Méthode dans les sciences d'observation; VI. La déduction dans les sciences de la nature; VII. Méthode dans les sciences morales; VIII. Les grandes hypothèses; IX. Limites et lacunes de la science. Cet ordre des matières ne semble pas bien naturel en ce qui concerne les sciences d'observation : elles auraient dû, croyons-nous, venir avant les sciences expérimentales.

A ces extraits qui appartiennent à des auteurs d'écoles philosophiques différentes, M. Blum a joint d'intéressantes notes où sont brièvement énoncées des remarques critiques fort justes sur quelques-uns des passages cités, notamment sur ceux qu'a inspirés la philosophie empirique. Nous devons signaler celles qui se rapportent à la classification positiviste des sciences (p. 90), à la division des mathématiques (p. 124), à l'origine empirique des axiomes (p. 132), à la méthode des variations concomitantes (p. 273), à la théorie empirique de la loi (p. 293), à l'origine du principe de l'induction (p. 299), à l'analogie entre l'histoire humaine et l'histoire naturelle (p. 405).

BOURDEAU (L.). — **Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Qu'est-ce que la mort ? Faut-il voir en elle « le terme absolu de la vie, supprimant pour ce qui doit suivre tout motif d'espoir et d'inquiétude, ou le point de départ d'une existence nouvelle qui ouvre sur l'avenir de vastes perspectives, objet de craintes et d'espérances sans fin »? Tel est le problème que M. L. Bourdeau s'est proposé de résoudre. Ce problème il entend l'examiner « au point de vue de la science », en procédant non, comme ont fait les religions et les philosophies, « par l'*a priori* de la révélation ou du système », mais par la méthode inductive, par des « inférences » appuyées sur « un ensemble de notions exactes ». En vertu d'une induction qui lui paraît scientifiquement légitime, il conclut à l'anéantissement complet de la conscience et de la personne par la mort.

L'auteur oppose à tort la méthode qu'il prétend suivre dans l'examen de la question à celle qu'il attribue aux religions et aux philosophies. Nous ne voyons pas que la doctrine de la survivance soit due à « l'*a priori* de la révélation ou du système ». Il nous apprend lui-même qu'elle s'est formée et développée par une suite d'inductions

naturelles. De l'état de sommeil et d'autres états moins fréquents, mais analogues, l'homme primitif inféra qu'il y avait en lui deux êtres distincts, d'ordinaire associés, mais à l'occasion séparables : l'esprit et le corps. Le premier quittait le second, pendant le sommeil, et revenait, au réveil, l'animer de nouveau. L'explication fut par induction analogique étendue du sommeil à la mort. Evidemment l'*a priori* de la révélation ou du système n'est pas la source de l'animisme primitif.

Est-il pour quelque chose dans la naissance du spiritualisme philosophique? On ne saurait l'admettre. Comment Platon s'assure-t-il que l'âme est une substance qui a existé avant le corps et qui doit lui survivre, et non une harmonie des éléments corporels? Par des arguments inductifs. C'est aussi par le raisonnement inductif, par une inférence tirée de l'observation et de la comparaison des deux attributs *pensée* et *étendue*, que Descartes et ses disciples établissent la distinction nécessaire des deux substances spirituelle et matérielle, l'indivisibilité et l'indestructibilité de la première.

Certes, les raisonnements qui ont paru fonder solidement le spiritualisme philosophique n'ont pas, à nos yeux, la valeur que leur accordaient ceux qui les ont produits. Mais si la critique a pu en découvrir et en montrer la faiblesse, c'est en atteignant du même coup, et plus profondément, les arguments sur lesquels s'appuie le matérialisme, c'est en ruinant toute idée de substance, l'idée de la substance matérielle plus évidemment encore que celle de la substance spirituelle. M. Bourdeau ne s'est guère préoccupé d'en suivre jusqu'au bout les progrès. Elle l'eût conduit à un idéalisme presque aussi favorable que le spiritualisme à l'espoir d'une vie future. Nous disons *espoir;* car le problème de la mort ne peut certainement être résolu que par l'imagination et la croyance ; il est contradictoire qu'il le soit par la science positive et expérimentale. Nulle expérience personnelle de l'*autre vie* n'est possible dans la vie présente ; nulle expérience de l'*anéantissement* n'est possible dans cette vie, ni dans l'autre. Si nous devons survivre, nous ne le *saurons* qu'après la mort ; si nous devons cesser d'exister, nous ne le *saurons* jamais.

CARUS (le Dr PAUL). — **Le Problème de la conscience du moi**, trad. par A. MONOD (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Qu'est-ce que le moi ? Quelle est la nature de la conscience ? Quelle idée doit-on s'en faire ? Tel est le sujet traité en ce volume par un philosophe américain, d'esprit actif et élevé, M. Paul Carus.

Selon M. Carus, il y a quatre systèmes sur la relation de la conscience et du monde matériel. Le dualisme conçoit la conscience et le monde matériel « comme deux réalités radicalement indépendantes » ; l'idéalisme considère la matière « comme une illusion de l'esprit » : le

matérialisme ne voit dans la conscience qu'un « produit de la matière » ; le monisme enfin « regarde la subjectivité et l'objectivité comme deux traits inséparables de la réalité », et la conscience « comme une forme complexe de la subjectivité (p. 7) ». Il faut repousser le premier, parce qu'il est opposé aux tendances et à l'idéal de la science ; le second, parce qu'il conduit au mépris de l'existence objective, à l'éloignement du monde et au pessimisme ; le troisième, parce qu'il proclame que le plaisir est la fin de la morale. Le seul système admissible est le monisme, d'après lequel le *Tout*, où sont comprises la sensibilité et la pensée, « forme une seule grande unité (p. 9) ».

M. Carus s'applique à distinguer le monisme, tel qu'il le comprend, de l'idéalisme et du réalisme matérialiste, qu'il appelle des pseudo-monismes. « Les idéalistes, dit-il, soutiennent que les états subjectifs existent seuls réellement, tandis que les réalistes déclarent qu'il n'y a que les choses objectives qui existent. Le fait est qu'il n'y a ni états objectifs, ni états subjectifs purs, mais certaines séries de relations, dont un des côtés est appelé objectif et l'autre subjectif (p. 28). » Il reconnaît que le monde subjectif, qui « nous apparaît comme la matière se mouvant dans l'espace », peut bien n'être pas « en lui-même tel qu'il nous apparaît (p. 37) » ; mais, ajoute-t-il, cette apparence est la seule représentation que l'on en puisse avoir ; elle suffit pour régler convenablement nos actions ; on ne doit donc pas l'estimer illusoire et sans valeur.

L'auteur est logiquement conduit par sa conception monistique où les phénomènes psychiques ou subjectifs et les phénomènes physiques ou objectifs sont mis à tort sur le même plan, à nier le libre arbitre, l'immortalité personnelle et la personnalité divine. Il déclare qu'on ne doit pas entendre par liberté « une annihilation de la loi de cause et d'effet (p. 16) » ; que la véritable immortalité, base de l'éthique, est la conservation dans le monde des aspirations idéales, des énergies, du mouvement ascensionnel de la vie de l'âme (p. 126) ; que le vrai Dieu n'est pas une personne, mais la loi universelle et éternelle du Cosmos, en laquelle seule est « l'autorité suprême de notre conduite (p. 133) ».

Une profession de foi panthéiste, opposée, sous le nom d'*enthéisme*, à l'anthropomorphisme traditionnel ; une critique insuffisante du dualisme et de l'idéalisme, trop insuffisante pour qu'il soit utile d'en montrer la faiblesse : voilà, en deux mots, le livre de M. Carus.

COMPAYRÉ (G.). — **L'Evolution intellectuelle et morale de l'enfant** (in-8°, Hachette).

Cet ouvrage sur le développement intellectuel et moral de l'enfant est précieux par la richesse des observations particulières qu'il renferme et par les idées générales qui lient ces observations, qui en

montrent la portée, qui leur donnent un caractère scientifique. Il s'ouvre par l'étude du nouveau-né, de sa vie instinctive, de ses souffrances et de ses premières impressions de plaisir. Puis l'auteur passe à l'observation des premières formes de l'activité, mouvements et cris. Avec l'étude des diverses sensations et perceptions (vue, ouïe, goût, odorat, toucher), nous entrons dans l'histoire des humbles commencements de l'esprit. Suivent des chapitres intéressants qui traitent des premières émotions et de leur expression, de l'état de la mémoire avant et après l'acquisition du langage, des diverses formes de l'imagination, de l'attention, de l'association des idées, des instincts éducatifs (imitation et curiosité).

M. Compayré examine ensuite comment se forment et se développent le jugement et le raisonnement, comment l'enfant apprend à parler, à coordonner ses mouvements, à marcher, à se tenir debout. Il termine par l'étude du sens moral, des défauts et des qualités, de la folie, du sentiment du moi et de la personnalité chez les enfants.

Ce qui est remarquable en ce livre, ce qui en fait, à nos yeux, la valeur, c'est la sûreté de jugement avec laquelle sont interprétés les faits que citent les observateurs, avec laquelle sont déterminées et mesurées les conséquences que l'on en peut et que l'on en doit tirer. Pour qui veut étudier la psychologie de l'enfant, M. Compayré est le plus sage des guides. Le chapitre VIII sur l'attention et l'association des idées, et le chapitre XI sur l'acquisition du langage nous semblent offrir, à ce point de vue, un intérêt particulier. Nous devons noter qu'en nombre de passages est marquée avec précision la profonde différence spécifique qui sépare, dès l'origine, l'intelligence de l'enfant de celle de l'animal. L'esprit de la philosophie empirique peut, en psychologie comparée, mener à des conclusions que la vraie science expérimentale ne permet pas d'admettre. M. Compayré a bien vu, et il signale avec toute raison la double tendance de certains disciples de Darwin à amoindrir l'homme et à relever la bête, par suite à diminuer l'intervalle de ces deux formes de l'existence et à rendre facile le passage de l'une et de l'autre : « D'une part, dit-il, on apprécie au plus bas mot les facultés humaines, on vide de leur contenu essentiel les notions qui les représentent; d'autre part, on transfigure, on exalte les moindres faits de la vie des animaux ; on interprète avec une admiration complaisante les moindres de leurs actions (p. 369). »

DUMESNIL (GEORGES). — **Du rôle des concepts dans la vie intellectuelle et morale. Essai théorique d'après une vue de l'histoire** (in-8°, Hachette).

Ce livre nous remet en pensée un passage de Gœthe. « L'idée de la métamorphose, dit le poète philosophe, mène à l'amorphe, détruit, dissout la science. Semblable à la force centrifuge, elle se perdrait à

l'infini, si elle n'avait pas un contrepoids ; ce contrepoids, c'est le besoin de spécifier, la persistance tenace de tout ce qui est une fois arrivé à la réalité, force centripète à laquelle aucune condition extérieure ne saurait rien changer. » Gœthe plaçait dans la nature même cette opposition de la métamorphose (nous disons aujourd'hui *évolution*) et de la spécificité, de l'infini et du fini, de l'indéterminé et du déterminé. Mais il remarquait aussi qu'elle existe entre la nature et l'esprit humain : la nature, qui « n'a pas de système », qui « est vivante et renferme la vie », qui est « la transition d'un centre inconnu à une circonférence qu'on n'atteindra jamais » ; l'esprit humain qui, « dès qu'il joue un rôle, devient législateur, en morale, en religion, en art, en science », et qui « fait des essais de systématisation sans nombre ».

C'est de cette opposition que M. Dumesnil a été, lui aussi, frappé : il y voit aboutir le mouvement de la pensée religieuse et philosophique, tel que le lui présente l'histoire. L'objet qu'il s'est proposé est « de critiquer le droit de l'esprit humain à *concevoir*, en face de l'universel déterminisme où il semble qu'aucune limite ne puisse subsister, ni même exister », le droit à imaginer, « pour expliquer les choses changeantes, des éléments ou des essences stables (*Introduction*, p. VII) ».

Il s'agit de savoir si « la relativité universelle enseignée par la Nature se laisse accorder avec le procédé essentiel et permanent de l'esprit qui est de concevoir par idées distinctes, par concepts, par entités (p. XI) ». Comment la Nature, « cause infiniment ondoyante », crée-t-elle, « pour se connaître », un instrument tel que l'esprit, « dont le premier instinct est justement de tout sentir et de tout comprendre sous une forme discontinue, finie et précise (p. XII) » ? Comment, d'autre part, l'esprit, qui est nécessité à « concevoir par des formes discontinues et relatives », suppose-t-il dans la Nature une « continuité absolue », qui n'y est jamais sensible, « si attentivement que nous la regardions (p. XIV) » ?

Tel est le problème que M. Dumesnil s'est appliqué à résoudre. Il n'a rien, pour nous, d'embarrassant. Il s'agit là de l'opposition qui existe entre la forme spatiale de la sensibilité et de l'imagination et le concept de nombre qui régit l'entendement. Nous *imaginons* la nature continue et infinie; nous ne pouvons la *penser* que finie et discontinue. C'est notre imagination qui refuse d'y voir des vides et des *saltus*. C'est à notre imagination qu'elle apparaît comme espace et temps infinis et pleins, comme chaîne de causes, sans commencement ni fin, formée d'anneaux sans nombre, ou plutôt comme transformation ou évolution continue d'un être réellement identique où notre entendement met des différences en vertu de la nécessité qui lui est propre. La nature ne paraît tout cela que parce qu'elle est vue à travers la catégorie de l'espace et à travers la forme spatiale dont se revêtent les catégories de temps et de causalité. Elle n'est

rien de tout cela. L'imagination doit céder à l'entendement. L'infini et le continu, qu'elle nous donne, sont chose contradictoire, illogique, impensable, donc illusoire. Il n'y a de pensable, de logique, que le fini et le discontinu ; donc rien de réel hors du discontinu et du fini.

Voilà notre solution. Ce n'est pas celle de M. Dumesnil. Selon lui, la présence du fini et de l'infini dans notre esprit s'explique par le rapport de l'infini au fini, qui est un rapport de cause à effet. Le fini, nature et esprit, est créé par l'infini. Cet infini est absolu, transcendant ; c'est le Dieu du christianisme et de Descartes. Il est causalité infinie, liberté absolue et toute-puissante. Il est cause de soi-même et cause du monde : ce qui donne une base philosophique aux dogmes chrétiens de la trinité et de la création. Objet de son propre vouloir, qui est infiniment efficace, il se réalise lui-même pleinement et infiniment ; et de cette création de Dieu par lui-même les trois personnes divines sont comme les moments (p. 189). Mais l'essence infinie de Dieu comprend le fini, car, si le fini y manquait, « il y aurait comme quelque chose que l'infini ne serait pas (p. 191) » ; il faut donc que l'Etre infini en soi « se réalise encore dans quelque chose qui, relativement à son infini, est fini » ; qu'après s'être créé lui-même, il « crée dans le monde de Lui et pour Lui (p. 192) ». Le monde est fini, mais comme il est créé « de l'essence et de la puissance de Dieu », non du néant, l'infinie raison de Dieu ne laisse pas d'y être présente. Ainsi est fondé le monisme rationnel, qui « fait rentrer l'idée de l'infini dans tout ce qui lui appartient, c'est-à-dire partout », et qui chasse par conséquent, « même de la création, l'idée d'une présence positive du néant (p. 193) ».

Nous ne croyons pas avoir à discuter cette métaphysique infinitiste, qui d'ailleurs ne semble pas disposée à reconnaître l'autorité de la logique, l'autorité du principe de contradiction ; en quoi elle ressemble au dogme de la trinité chrétienne, dont elle se fait, très naturellement, l'auxiliaire. Nous constatons que, sans explication, sans analyse, elle rapproche et identifie des choses fort différentes et même, si l'on y regarde bien, absolument opposées : phénoménisme et continuité, infini et liberté. Nous devons aussi faire remarquer que M. Dumesnil, qui paraît avoir lu et mis à profit la *Philosophie de la liberté* de M. Sacrétan, reste fort engagé dans le panthéisme, malgré sa bonne volonté monothéiste. Ne supprime-t-il pas, en réalité, les différences essentielles qui, dans la théologie traditionnelle, séparent la création du monde de la génération des personnes divines ? Ne tient-il pas, d'une part, que l'une et l'autre sont libres, vu qu'il n'y a en Dieu « aucune nécessité d'aucune sorte, pas même d'être » ? Ne déclare-t-il pas, d'autre part, que l'essence de Dieu ne saurait être infinie sans comprendre le fini, et par conséquent sans se réaliser par la création du monde, ce qui revient à dire que la création du monde, ayant en Dieu une raison absolue, éternelle, n'a ni commencement ni fin ?

DUNAN (CHARLES). — **Cours de philosophie** (in-8°, Delagrave).

En ce volume, M. Dunan n'a publié que la première partie de son cours de philosophie : il n'y traite que de la psychologie. Il en traite fort bien, exprimant sur chaque point, en termes pesés et choisis avec réflexion, sa pensée personnelle ; et son livre, qui reste élémentaire par la forme et la disposition générale, ne laisse pas d'être, par l'originalité du fond, très digne de l'attention des philosophes.

Dans l'Introduction, nous approuvons et goûtons tout à fait le chapitre II sur la *Conscience.* Avec raison, selon nous, M. Dunan tient et explique qu'il faut distinguer la conscience spontanée de la conscience réfléchie ; qu'entre la conscience et la pensée il y a identité ; que la conscience spontanée n'est pas une faculté spéciale, mais un mode universel et nécessaire des faits psychologiques ; qu'il ne saurait donc y avoir d'états psychologiques inconscients. Passant à la première partie, nous remarquons le rôle important qu'il fait jouer dans la vie (chap. I) aux plaisirs émoussés, et d'où il conclut, contre les pessimistes, du point de vue de la sensibilité pure, que la vie est bonne, c'est-à-dire que la somme des plaisirs l'emporte sur celle des douleurs.

La deuxième partie contient plusieurs chapitres d'un grand intérêt. Dans le chapitre I, M. Dunan examine les théories relatives à la perception de l'étendue, lesquelles se ramènent à deux, le *nativisme* et l'*empirisme ;* il nous paraît faire à chacune d'elles la part qui lui revient, et surtout réfuter très solidement cette thèse des empiristes, que toute étendue, si petite qu'elle soit, est toujours perçue successivement, c'est-à-dire par parties. Il soutient, par de fortes raisons, contre Berkeley et contre l'école anglaise, que la vision de la profondeur est primitive, naturelle, immédiate, comme celle des dimensions transversales ; que l'espace, pour les clairvoyants, est de nature visuelle ; que les sensations visuelles ont sans doute besoin d'être interprétées, mais qu'elles le sont en d'autres sensations visuelles, et non pas en sensations musculaires ou tactiles.

Dans le chapitre IV consacré à l'*association des idées*, nous retrouvons avec plaisir nos vues sur la nécessité de maintenir comme espèce distincte, l'association par similarité et sur l'impossibilité de la réduire à l'association par contiguïté. (Voyez *Critique philosophique*, 2e série ; t. I, p. 206 et suiv.) Le chapitre XIII sur *la raison pure et les notions premières* nous satisfait beaucoup moins. Nous ne saurions admettre, avec l'auteur, ni que « la causalité phénoménale, c'est-à-dire la détermination de tout phénomène par un antécédent, soit une conséquence nécessaire de la nature du temps » ; ni que l'espace diffère de la série des nombres en ce qu'il est un infini actuel, « objet d'une intuition parfaitement une et simultanée » ; ni que la raison trouve « l'explication définitive et totale des phénomènes »

dans la notion de l'absolu, c'est-à-dire d'une cause intemporelle ; ni que « l'idée de la perfection résulte de l'application de l'idée d'infini à l'idée d'être ».

DURAND (DE GROS) (J.-P.). — **Le merveilleux scientifique** (in-8°, Félix Alcan).

Le merveilleux dont il s'agit en ce volume et dont le caractère scientifique a été longtemps contesté de parti pris comprend tout ce que l'on désigne aujourd'hui par le terme d'hypnotisme. Mais ce terme général est employé pour des choses très différentes. Il y a, selon M. Durand, trois espèces d'hypnotisme à distinguer d'après les causes différentes des phénomènes qui les caractérisent : le magnétisme animal, l'hypnose provoquée par la continuité d'une seule et même sensation, la suggestion orale.

Aux deux premières espèces de phénomènes sont attachés depuis longtemps les noms de ceux qui les premiers en ont fait une étude systématique : celui de Mesmer au magnétisme animal (*mesmérisme*) et celui de Braid à l'hypnose résultant de la fascination sensorielle (*braidisme*). M. Durand a forgé le mot *fario-grimisme* pour la troisième espèce, parce que la connaissance des effets de la suggestion orale est, comme il l'établit, due à Faria et à Grimes. Il lie ainsi la classification naturelle dont la nouvelle science a besoin à l'histoire des découvertes successives qui l'ont fondée ; et, dans cette histoire, il s'applique à déterminer exactement la part qui revient à chacun des inventeurs.

On y voit qu'avant les nouvelles écoles hypnotistes, les principaux phénomènes dont le trait commun est la qualité *thaumaturgique*, c'est-à-dire une étrangeté qui frappe d'étonnement : force mesmérique, somnambulisme lucide artificiel, fascination sensorielle, suggestion idéoplastique, avaient été observés, étudiés, et même en partie théorisés; que ces écoles n'ont rien ajouté de bien important aux matériaux scientifiques antérieurement amoncelés ; que, dominées par un empirisme antiphilosophique, elles n'ont jusqu'à présent rien construit avec ces matériaux et les ont laissés à peu près tels qu'elles les ont trouvés ; que leur grand et vrai titre est d'en avoir reconnu la valeur, d'avoir rendu témoignage au merveilleux scientifique et, par l'autorité, universellement acceptée, de ce témoignage, de l'avoir fait passer de l'état de « science marronne » à celui de « science orthodoxe (p. 35 et suiv.) ».

Ce qui nous paraît vraiment solide dans l'ouvrage de M. Durand, ce qui nous y intéresse par son rapport avec la doctrine que nous considérons depuis longtemps comme la seule métaphysique, c'est la théorie de la multiple conscience, telle qu'elle y est présentée, c'est-à-dire appuyée sur l'anatomie et la physiologie des centres nerveux ; c'est, en un mot, l'explication des faits de suggestion impéra-

tive ou affirmative par le polyzoïsme humain, et la confirmation du polyzoïsme humain par la suggestion hypnotique. « Deux choses, dit notre auteur, sont établies : d'une part, pour que la suggestion s'effectue, il faut que l'esprit du sujet soit frappé, fortement frappé. D'autre part, cette impression morale si puissante, le sujet n'en a pas le sentiment, il n'en a pas conscience, il peut même parfois ne pas s'en douter le moins du monde, alors qu'elle agit invinciblement sur lui. Comment deux vérités qui semblent à tel point s'exclure peuvent-elles pourtant coexister et se concilier? C'est depuis bientôt un demi-siècle que j'ai donné le mot de cette énigme : il n'y a pas qu'un seul individu psychologique, qu'un seul moi dans l'homme ; il y en a une légion ; et les *faits de conscience* avérés comme tels qui restent néanmoins étrangers à *notre* conscience, se passent dans *d'autres* consciences associées à celles-ci dans l'organisme humain en une hiérarchie anatomiquement représentée par la série des centres nerveux céphalo-rachidiens et celle des centres nerveux du système ganglionnaire (p. 180). »

FAUVETY (CHARLES). — **Théonomie. Démonstration scientifique de l'existence de Dieu** (petit in-12, Nantes, Lessard).

Un cercle, avec son centre, ses rayons et sa circonférence, figure très bien, selon M. Fauvety, l'unité organique de l'univers, sa vie complète, à la fois une et multiple. « Si tous les points de la circonférence sont pris pour des êtres doués d'une activité propre, ces êtres, quel que soit leur nombre, peuvent se correspondre, sans abjurer leur liberté... Grâce au centre du cercle et à ses rayons, un double courant peut s'établir allant du centre à la circonférence et de la circonférence au centre (p. 17). » Le centre représente le principe d'unité qui met chaque être en rapport avec tous les autres, qui assure l'harmonie et la solidarité universelles. Ce principe d'unité, c'est Dieu. L'unité de l'univers ne peut être contestée, donc Dieu existe. Dieu est démontré scientifiquement, parce que la science est obligée de reconnaître à l'univers un principe unique de mouvement, d'ordre et de vie. Telle est la thèse développée dans l'ouvrage.

Les athées du XVIIIe siècle n'auraient eu aucune objection contre un Dieu ainsi défini. D'Holbach eût admis sans peine cette force qui donne le mouvement et la vie à l'univers, qui unit et solidarise tous les êtres. Mais M. Fauvety veut en outre que cette force soit consciente ; il en fait un moi, une personne. Elle est, dit-il, à l'univers, ce que l'âme est au corps humain. « Je suis autorisé à affirmer le *Moi divin* comme le *Moi humain*, parce que l'univers, dans son objectivité changeante, variée et multiple, manifeste l'existence de Dieu absolument comme mon corps manifeste mon existence, comme votre corps manifeste la vôtre (p. 25). » Pourquoi peut-on ainsi conclure du microcosme au macrocosme? Parce que Dieu étant la synthèse qui contient

toutes les autres, il est impossible de ne pas attribuer à la synthèse toutes les propriétés, toutes les puissances, tous les éléments que l'on a trouvés dans l'analyse. « Si je ne puis énumérer les qualités de l'Être conçu comme adéquat à l'univers visible, je puis, après avoir constaté dans l'homme telle ou telle qualité, l'attribuer à cet être, dont je suis autorisé même à faire l'*homme universel*, en ajoutant à ces qualités, quelles qu'elles soient, les caractères de l'universalité ou de l'infinitude (p. 33). »

Cette démonstration de l'existence de Dieu nous paraît très insuffisante. Pour lui donner un caractère réellement scientifique, il eût fallu établir : 1° que l'univers est vraiment assimilable à un organisme vivant, tel que le corps humain; 2° que nous pouvons de notre moi conscient passer par induction à un moi conscient de l'univers, comme nous induisons le moi de M. Fauvety des signes de conscience qu'il nous donne par sa parole ou par ses écrits. Au sujet de la première condition, il convient de rappeler la distinction nécessaire établie par Auguste Comte entre le *monde* et l'*univers*. L'univers est l'ensemble des astres disséminés dans le ciel. Le monde est le système solaire dont notre terre fait partie et dont le soleil est le centre. Le mot *système* exprime très bien l'incontestable unité du monde. Mais l'univers ne forme pas un système : l'astronomie moderne a détruit l'unité que lui attribuait la philosophie d'Aristote.

FONSEGRIVE (G.-L.). — **La Causalité efficiente** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Quelle est l'origine du jugement de causalité ? Comment prend-il un caractère universel? Quelle en est la vraie nature ? Telles sont les questions examinées en ce volume. M. Fonsegrive commence par définir la causalité. C'est, dit-il, « un rapport d'antériorité entre le terme cause et le terme effet (p. 2) ». Ce rapport, cet ordre de succession est déterminé, fixé : « La cause est nécessairement antérieure à l'effet et l'effet est nécessairement postérieur à la cause (p. 3). » Il s'agit de savoir d'où naît en l'esprit l'idée de cette succession d'espèce particulière qui s'appelle causale. Selon l'auteur, qui suit, en ce point, Maine de Biran, elle vient de l'expérience intérieure, du sentiment de l'effort ; c'est un fait de conscience. Comme l'effort se trouve en toute pensée, la conscience de toute pensée nous donne la causalité. « Penser, c'est causer; la causalité est la même chose que la pensée (p. 41). »

Pourquoi affirmons-nous la causalité à propos de tout événement, de tout objet? D'où vient l'universalité que nous lui attribuons ? M. Fonsegrive fait une excellente critique des théories qui expliquent par l'expérience, soit de l'individu, soit de la race, le caractère universel du principe de causalité. La théorie criticiste qui fait de la causalité universelle un principe *a priori* ne lui paraît pas non plus satisfaisante.

Il tient que « l'appréhension de l'essentiel ou de l'universel, qui est l'acte propre de l'intelligence, dégage de la première relation causale immédiatement donnée la loi universelle de causalité (p. 59) ». Il en résulte que, pour lui, le jugement de causalité est synthétique *a posteriori* quand on l'envisage dans son origine, analytique quand on le considère comme universel. « Il n'y a, dit-il, dans le principe de causalité, rien d'*a priori* qui ne soit analytique, rien de synthétique qui ne soit *a posteriori* (p. 72). »

Par ces vues sur l'identité de la causalité et de la pensée et sur le caractère analytique du jugement de causalité universelle, M. Fonsegrive se trouve conduit à ne voir aucune différence entre la nécessité causale et la nécessité logique. La conclusion d'un syllogisme, dit-il expressément, est produite, « causée par conséquent par les prémisses (p. 83) ». Le principe de causalité, loi fondamentale de tout devenir, domine la déduction, « puisque la conclusion ne s'impose à l'esprit qu'en vertu de la causalité du moyen terme (p. 87) ».

Cette nouvelle théorie de la causalité témoigne d'une réelle force de pensée, mais nous devons dire qu'elle nous paraît fausse de tous points. Nous tenons que le jugement de causalité garde toujours la même nature, qu'il est toujours synthétique *a priori*, non seulement lorsqu'il est posé comme universel, mais dès son origine dans l'esprit, lorsqu'il s'applique au rapport de la volition et de son objet (1).

FOUILLÉE (ALFRED). — **La psychologie des idées-forces** (2 vol. in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Fouillée reproche à la psychologie, telle qu'elle a toujours été traitée jusqu'ici, de s'arrêter au rôle représentatif des idées, et de faire abstraction de leur rôle de forces, inséparablement lié au premier, et même, au fond, antérieur au premier. A cette idéologie abstraite il oppose sa psychologie synthétique des idées-forces. Cette psychologie se fonde sur le principe suivant : « Tout fait de conscience est constitué par un processus à trois termes inséparables : un *discernement* quelconque, qui fait que l'être sent ses changements d'état et qui est ainsi le germe de la sensation et de l'intelligence; 2° un *bien-être* ou *malaise* quelconque, aussi sourd qu'on voudra, mais qui fait que l'être n'est pas *indifférent* à son changement; 3° une *réaction* quelconque, qui est le germe de la préférence et du choix, c'est-à-dire de l'appétition (*Introduction*, p. IX). » De l'indissolubilité de ces deux fonctions mentales, le discernement et la préférence, naît la force inhérente à tous les états de conscience. Le mot *idée-force* résume l'unité de ces deux fonctions, l'unité du penser et de l'agir, qui est

(1) Voyez *Traité de la nature humaine*, de Hume, trad. Renouvier et Pillon, *Introduction*, p. XLI et suiv. (in-12, Fischbacher).

fondamentale en psychologie. Le fait qu'il exprime est complexe. Idée-force signifie idée-appétition.

Nous n'avons aucune objection contre l'idée-force ainsi comprise et définie. Elle s'accorde très bien avec la critique que nous avons faite, il y a longtemps (1), de cette psychologie classique qui, en séparant les facultés, en leur assignant un ordre de succession réputé naturel, faisait méconnaître l'intervention de la passion et de la volonté dans les phénomènes rapportés à l'entendement, la constante pénétration mutuelle du penser et de l'agir.

M. Fouillée montre très bien que le point de vue psychologique est nécessairement synthétique, en raison de la nature même des phénomènes mentaux. « C'est précisément, dit-il, le rapport à une conscience actuelle ou virtuelle qui *constitue* et *caractérise* le phénomène comme psychique. Une douleur, une pensée, une volition, ne peuvent plus être considérés comme des phénomènes *en l'air*, simplement distincts l'un de l'autre à la façon d'une vibration sonore et d'une vibration lumineuse (p. XV). » — C'est bien aussi ce que nous entendons quand nous parlons de cette loi spécifique qui lie les phénomènes mentaux, sous laquelle nous les pensons, sans laquelle ils seraient inintelligibles, et que nous appelons loi de conscience ou de personnalité (2).

M. Fouillée indique entre la psychologie et les sciences physiques une autre différence qui nous paraît, comme à lui, essentielle. « Les rapports psychologiques sont, comme tels, des rapports de finalité immanente, très différents des lois de causalité purement physique (p. XIX). » — Nous disons aussi que la loi de finalité n'apparaît clairement qu'avec les phénomènes psychologiques. C'est en psychologie qu'elle s'impose. L'ordre téléologique que manifestent l'organisation et la vie est dérivé : il procède de celui qui coordonne les états de conscience ; il le traduit extérieurement. Si on l'en sépare, pour l'envisager en lui-même, il reste équivoque et douteux, à cause des lois mécaniques qui régissent les phénomènes vitaux, et auxquelles on croit volontiers que ces phénomènes sont réductibles parce qu'elles semblent en constituer toute la réalité. Il a peine à résister à l'évolutionnisme fortuitiste que lui opposaient autrefois Empédocle, Epicure, Straton, et qui de notre temps a été fort perfectionné par Darwin. Mais, dans une doctrine où l'ordre mécanique est considéré comme l'apparence et la forme, et la conscience comme la vraie réalité, comme le fond des choses, de toutes choses, la finalité cesse d'être une exception : coextensive à la conscience, elle devient, à son tour, une loi universelle. Cette doctrine d'idéalisme objectif était celle de Leibniz : c'est celle que nous avons toujours soutenue (3).

(1) Voyez *Critique philosophique* (1re série), t. I, pp. 337 et suiv.
(2) Voyez l'*Année philosophique*, année 1892, in-8° (Félix Alcan), p. 219.
(3) Voyez *Psychologie de Hume*, introduction, p. LIX, in-12 (Fischbacher).

Et c'est précisément à cette doctrine que conclut l'auteur de la *Psychologie des idées-forces*. « La conscience, dit-il, est ondoyante comme le mouvement même, qui n'est probablement que le dessin extérieur de ses propres ondes... Une science plus avancée que la nôtre découvrira la vie partout, et, avec la vie, du mental à un degré quelconque, de la sensation et de l'appétit ; si bien qu'on aura fini par exorciser le fantôme de l'inconscient et par reconnaître ce que nous avons proposé d'appeler l'ubiquité de la conscience (t. II, p. 410). » — Nous souscrivons à cette conclusion idéaliste, très bien formulée, en faisant remarquer que M. Fouillée ne s'y montre pas encore assez affirmatif; qu'il ne s'agit pas là d'une découverte et d'un progrès à espérer de la science, mais d'une certitude résultant de la critique des qualités primaires et de l'esthétique transcendantale, d'une certitude à laquelle aboutit l'évolution entière de la philosophie et qu'il faut tenir pour acquise et assurée. Ce n'est pas *probablement*, c'est très certainement, que le mouvement est « le dessin extérieur » des changements psychiques, et rien de plus. Aristote avait fait du changement qualitatif et du mouvement local deux espèces du même genre. La science proprement dite, depuis Descartes, s'efforce et se flatte d'expliquer le changement qualitatif par le mouvement local. La philosophie idéaliste, disons la philosophie (car le spiritualisme classique et le matérialisme ne comptent pas), fait dépendre ce mode de représentation, le mouvement local, du changement psychique, lequel est essentiellement et uniquement qualitatif.

Restent deux questions fondamentales sur lesquelles nous sommes en complet désaccord avec M. Fouillée, comme avec bien d'autres philosophes : celle de la liberté et celle de l'infini. Mais ces deux questions sont liées l'une à l'autre et n'en font réellement qu'une. L'infinitisme ne va pas sans la nécessité universelle. La négation de l'infini implique la contingence, et la liberté est à la contingence ce que l'espèce est au genre.

GARDAIR (J.). — **Corps et âme, essais sur la philosophie de saint Thomas** (in-12, Lethielleux).

M. Gardair a trouvé la vraie philosophie au XIIIe siècle, en plein moyen âge, dans le système de saint Thomas. Il a approfondi ce système, il le connaît très bien ; il a entrepris de le faire connaître dans le cours libre qu'il professe à la Sorbonne. Les essais réunis dans le volume que nous signalons forment une introduction à ce cours. Ils sont au nombre de cinq : I. L'activité dans les corps inorganiques ; II. Les puissances de l'âme ; III. L'organisme et la pensée ; IV. La connaissance ; V. Le libre arbitre.

Ces essais sont fort intéressants au point de vue de l'histoire de la philosophie. Mais l'objet que s'y est proposé l'auteur est dogmatique autant qu'historique. Il entend montrer que les solutions thomistes

des divers problèmes métaphysiques peuvent encore aujourd'hui se défendre victorieusement devant la raison et la science modernes ; qu'on a eu grand tort de s'en éloigner et d'en méconnaître la valeur ; et qu'il faut y revenir sans tenir compte de la révolution cartésienne. C'est pourquoi il s'efforce de réfuter les causes occasionnelles de Malebranche, l'harmonie préétablie et les monades de Leibniz. Au système des monades il reproche « de confondre la nature des substances corporelles avec celle des substances spirituelles, et de méconnaître ainsi la gradation et la hiérarchie que Dieu a établies entre les êtres pour la perfection et l'harmonie de la création (p. 20) ». L'hypothèse de l'harmonie préétablie lui paraît « arbitraire et contraire au bon sens naturel » : pourquoi Dieu, au lieu d'établir, de toute éternité, cette harmonie, n'aurait-il pas donné et ne conserverait-il pas aux corps, même inorganiques, « une certaine puissance d'agir comme exécuteurs de son action providentielle (p. 9) ». Contre le spiritualisme cartésien qui considère l'âme et le corps humain comme deux substances, comme deux êtres rapprochés par l'accord qui existe entre les opérations de l'un et celles de l'autre, il soutient cette doctrine thomiste, que l'âme et le corps humain forment un seul être, une seule substance composée. Et il explique cette doctrine, en faisant remarquer que, d'après saint Thomas, l'âme pensante est la forme substantielle du corps humain, c'est-à-dire qu'elle le forme par son action sur la matière première (p. 204).

Nous apprécions le talent d'exposition de M. Gardair beaucoup plus que la force de ses arguments. La question qui divise les spiritualistes cartésiens et les thomistes n'existe pas pour nous qui réduisons l'idée de substance à celle de loi. La seule unité de l'être humain qui soit connaissable consiste dans l'harmonie et l'enchaînement des phénomènes qu'il présente. Imaginer derrière cette harmonie deux substances qui agissent l'une sur l'autre, ou une substance composée qui résulte de l'action de l'âme sur la matière première, c'est être dupe de la mythologie du langage, c'est se payer de mots abstraits. Le grande importance philosophique de l'hypothèse des causes occasionnelles et de celle de l'harmonie préétablie, c'est d'avoir substitué la constance des relations phénoménales à la causalité active que l'on mettait dans les substances créées.

GARDAIR (J.). — **Les passions et la volonté** (in-12, Lethielleux).

M. Gardair nous donne en ce volume le cours libre qu'il a professé à la Sorbonne durant les premiers mois de 1892. Les leçons de ce cours sont consacrées à la doctrine de saint Thomas sur les passions et la volonté.

M. Gardair expose et explique avec une parfaite clarté les vues de saint Thomas sur la nature et la classification des passions. Il s'efforce de montrer que cette classification est non seulement commode

et ingénieuse, mais fondée sur la nature, sur la réalité des choses. Il y a dans l'animal deux inclinations naturelles fondamentales : l'une qui le porte à son bien, ou qui l'entraîne à s'éloigner du mal qui lui nuit : c'est l'appétit concupiscible ; l'autre qui le pousse à lutter contre ce qui l'empêche d'atteindre son bien : c'est l'appétit irascible. Les deux appétits, sans être séparés, sont radicalement différents ; l'appétit irascible est subordonné à l'appétit concupiscible. Des deux appétits dérivent toutes les passions. Six, formant trois couples, se rapportent à l'appétit concupiscible : l'amour, le désir et le plaisir, d'une part ; la haine, l'aversion et la douleur, d'autre part. Cinq, dont quatre formant deux couples, dérivent de l'appétit irascible : l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, enfin la colère. Telle est la classification thomiste des passions. « Il suffit, pour l'obtenir, remarque notre auteur, de distinguer le caractère du bien et celui du mal, de supposer le bien présent ou absent, le mal de même présent ou absent, et d'y ajouter la marque spécifique de la difficulté à vaincre (p. 65). » Ces onze passions sont, en tant que sensibles, communes à l'animal et à l'homme. Mais chez l'homme, en qui existe, outre l'appétit sensible, l'appétit intellectuel, elles ont leurs analogues d'ordre intellectuel, lesquelles naissent dans la volonté (p. 73).

De cette classification, adoptée par Bossuet, le plus thomiste des cartésiens, nous dirons qu'elle est très simple, mais d'une simplicité qui en accuse l'insuffisance. Les passions altruistes y sont confondues avec les passions égoïstes. Les passions esthétiques, spécifiquement humaines, n'y ont aucune place.

LALANDE (ANDRÉ). — **Lectures sur la philosophie des sciences** (in-12, Hachette).

Ce volume contient « une suite d'études sur des questions concernant l'histoire, les principes, les méthodes ou les rapports des sciences ». Ces études, fort intéressantes, sont réunies, — l'auteur le déclare dans une courte préface, — « par un esprit commun, celui du rationalisme ». Leur objet est de « fortifier la foi dans la raison » : elles sont opposées à l'empirisme, qui tend à « couper tout progrès intellectuel », et au mysticisme, qui « ruinerait la solidité du savoir humain ».

Ce livre est le meilleur ouvrage classique de philosophie scientifique que nous connaissions : il fait grand honneur à M. Lalande. Nous y remarquons une explication ingénieuse de l'espèce d'*idée* que nous pensons sous le terme général et qui ne peut être une simple image (chap. I, p. 25) ; une exposition très claire des rapports des quantités discontinues et continues (chap. III) ; des vues justes et précises sur l'usage de la déduction dans les sciences de la nature (chap. IV, p. 165) ; une excellente critique, quoique trop brève, du système de l'évolution, qui ruine la certitude « en réduisant la raison à l'empirisme », et dont

il est impossible de dire « qu'il représente lcs conclusions du savoir moderne (chap. VI, p. 299) ».

Dans le chapitre VII, M. Lalande exprime sur le temps et l'espace une opinion que nous nous permettrons de contester. « Ces deux idées, dit-il, sont corrélatives et inséparables l'une de l'autre, car il n'y aurait point de direction, de dimension, ni par conséquent de succession sans l'idée d'espace ; et de même l'idée de coexistence, qui caractérise l'espace, ne peut se former qu'en supposant l'idée de temps (p. 320). » Il nous paraît clair que la succession s'applique aux idées comme aux mouvements, aux phénomènes psychiques comme aux phénomènes physiques, et que, par conséquent, elle ne dépend nullement de l'espace. La dimension qu'on attribue au temps vient de la sensibilité et de l'imagination qui le revêtent, pour ainsi dire, d'une forme spatiale. L'intuition spatiale domine l'entendement et la science ; elle s'assimile les autres principes rationnels ; elle nous fait penser toutes choses *sub specie continui*. De là la négation de tout *saltus* dans la nature, négation que Leibniz tirait de l'étude du mouvement et dont il faisait un principe universel. D'après ce principe leibnizien de continuité M. Lalande estime que la causalité, irrationnelle en psychologie où la cause et l'effet sont hétérogènes (p. 189), devient rationnelle en physique où elle peut et doit être considérée comme « la transformation d'un état en un autre état (p. 313) ». Il ne semble pas faire attention que c'est la continuité qui, pour le philosophe, est essentiellement irrationnelle, inintelligible et, au fond, illusoire.

NIZET (HENRI). — **L'hypnotisme, étude critique** (in-12, Félix Alcan).

Cette *étude critique* contient six chapitres : le premier, sur les définitions des termes *hypnose* et *suggestion* et sur la différence qui existe entre les doctrines de l'école de la Salpêtrière et celles de l'école de Nancy ; le second, sur le passé de l'hypnotisme ; le troisième, sur la suggestion à distance ; le quatrième, sur l'hypnotisme envisagé au point de vue du droit ; le cinquième, sur l'hypnotisme thérapeutique ; le sixième et dernier, sur les applications futures de l'hypnotisme.

L'auteur parle de l'hypnotisme, de son avenir, de son influence merveilleuse sur le progrès de l'humanité, avec une foi enthousiaste qui s'accorde mal, nous semble-t-il, avec l'examen critique des faits qu'exige la science et qu'annonçait le sous-titre de l'ouvrage :

« Nous avons retrouvé depuis l'antiquité la suggestion un peu partout, sous des formes nombreuses ; présentement, nous la voyons devenir un agent important de thérapeutique : que sera-t-elle demain ?...

« Sa puissance modificatrice de l'idéation sera employée en bien des cas de psychologie individuelle et finira fatalement par influer ainsi sur l'intelligence générale... L'influence salutaire de la suggestion dominera l'existence tout entière, préparant ainsi les individualités uftures, amendant à la longue l'*hérédité*, perfectionnant l'*éducation*,

diminuant la *criminalité*, enchaînant les *passions*, dominant peut-être l'organisme humain depuis la naissance sans douleur, — l'hypnose faisant mentir la Bible: *in dolore paries filios* — jusqu'à la mort sans affres, et rendant ainsi lentement moins dure et moins ténébreuse la destinée humaine (p. 274). »

Plus loin, M. Nizet, donnant l'essor à ses rêves, spécule sur l'âme, qui n'est sans doute « qu'un état transitoire de l'être » ; sur l'être universel, qui est « en vibration perpétuelle, sous la puissance d'une force intangible, par conséquent *mystérieuse* » ; sur le fluide nerveux, qui n'est « qu'une des innombrables formes de cette force, comme la pensée en est une autre » ; sur la période nouvelle qui s'ouvre pour l'esprit humain et qui lui promet la connaissance du « dernier mot de la matière », de « la loi de la vie », de « la loi de l'atome » ; sur « le pouvoir infini » qui doit résulter de la conscience devenue « infinie (p. 297 et suiv.) ».

Il est inutile de dire que nous goûtons médiocrement ce genre de philonéisme.

PAULHAN (Fr.). — **Les Caractères** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

On a fondé la classification des caractères sur des données biologiques. On pourrait aussi la fonder sur des données sociologiques. M. Paulhan estime qu'il s'agit là d'une étude avant tout psychologique, attendu que les phénomènes biologiques ou sociaux « apparaissent comme des causes ou des effets, non comme des éléments du caractère (p. 14) ». Ces éléments, qui constituent la personnalité, ne peuvent être que psychiques. Il faut donc, pour déterminer les formes du caractère, étudier ces éléments psychiques, les lois des relations qu'ils ont entre eux, les qualités simples ou complexes qu'ils présentent. L'éthologie est la science concrète qui correspond à la science abstraite de l'esprit, comme la botanique et la zoologie correspondent à la science abstraite de la vie. On y doit retrouver appliquées, réalisées, les lois abstraites de la psychologie.

Dans un livre des plus remarquables : *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, M. Paulhan avait, il y a quelques années, exposé ces lois, telles qu'il les entend et les distingue : loi d'association systématique, loi d'inhibition systématique, loi du contraste, lois d'association par contiguïté et par ressemblance (1). Dans le présent volume, il

(1) Pour M. Paulhan, la loi d'*association systématique* exprime l'aptitude de chaque élément, désir, idée ou image, à susciter d'autres éléments qui puissent s'associer à lui pour une fin commune, et indique aussi ce fait que chaque élément est un composé unifié d'éléments d'un ordre inférieur, associé de façon à substituer une unité supérieure à eux-mêmes et qui les synthétise. Cette loi se complète par la loi d'*inhibition systématique*, qui exprime l'arrêt que chaque élément psychique tend à imposer à tout élément

montre d'abord quels types dérivent de ces lois; comment les formes de l'association systématique réalisent les *équilibrés* et les *unifiés;* comment la prédominance de l'inhibition systématique produit les *maîtres d'eux-mêmes*, les *réfléchis;* comment de la prédominance de l'association par contraste résultent les *inquiets*, les *nerveux*, les *contrariants;* comment les associations par contiguïté et ressemblance caractérisent certaines personnalités chez lesquelles elles sont particulièrement développées; comment l'activité indépendante des éléments de l'esprit fait les *impulsifs*, les *composés*, lès *incohérents*, les *émiettés*, les *suggestibles*, les *faibles*, les *distraits*, les *étourdis*, les *légers*, etc.

Voilà une première série de caractères. Les qualités que présentent les éléments ou tendances psychiques nous en donnent une seconde. De leur nombre et de leur variété viennent la largeur ou l'étroitesse du caractère. Leur degré de pureté (au sens psychologique de ce mot) explique les *purs*, les *tranquilles*, les *troublés;* leur degré de force, les *émotifs*, les *passionnés*, les *entreprenants*, les *audacieux*, les *indifférents;* leur degré de persistance, les *volontaires*, les *obstinés*, les *constants*, les *changeants;* leur degré de souplesse, les *souples*, les *doux*, les *rudes*, les *raides;* leur degré de sensibilité, les *vifs*, les *impressionnables*, les *froids*, les *mous*.

Une troisième série comprend les caractères produits par la prédominance ou par le défaut d'une tendance, soit d'une tendance vitale, soit d'une tendance sociale. Dans la première classe nous trouvons les *gloutons* et les *sobres*, les *sexuels* et les *froids;* puis les types en qui prédomine tel ou tel ordre de sensations; enfin les *intellectuels* et les *affectifs*. Dans la seconde classe se rangent les *égoïstes* et les *altruistes;* puis les *mondains*, les *professionnels;* puis les *avares*, les *économes*, les *généreux*, les *prodigues;* ensuite les *vaniteux*, les *orgueilleux*, les *amoureux de la gloire*, les *autoritaires*, les *ambitieux*, les *humbles*, les *soumis;* enfin les *heureux*, les *jouisseurs*, les *pessimistes*, les *ascètes*.

L'intérêt philosophique de ce livre sur les *caractères* est surtout dans le livre I[er] de la première partie, consacré aux types provenant des formes diverses de l'association psychologique.

PAYOT (JULES). — **L'éducation de la volonté** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Ce livre est une étude intéressante de psychologie appliquée. Il ne traite pas de l'objet propre de la morale; mais il fournit des indica-

qui ne peut s'associer harmoniquement à lui. Du jeu combiné de ces deux lois dérivent la loi du contraste et les lois d'association par contiguïté et par ressemblance.

Ce qui fait, selon nous, la valeur de cet ouvrage sur l'*Activité mentale*, publié en 1889 (in-8°, Félix Alcan), c'est que l'auteur y constate une loi de finalité inhérente aux éléments psychiques; ce qui est fort opposé à l'évolutionisme fortuitiste et mécanique de Spencer.

tions que peuvent mettre à profit la science du devoir et la science de l'éducation. Il expose les moyens « que nous présente la psychologie pour nous permettre de devenir ce que nous voulons être (*Préface*, p. IX) ». L'auteur dit : « ce que nous *voulons* être », et non : « ce que nous *devons* être ». Il s'agit des moyens de combattre, non le mal moral, l'usage égoïste et injuste de la volonté, mais ce mal ou défaut psychologique, l'absence de volonté, l'aboulie, toutes les formes d'aboulie. Il s'agit de la méthode à suivre pour arriver à la maîtrise de soi, non de la direction à imprimer à l'activité de ce moi, parvenu à se posséder lui-même.

Deux théories métaphysiques doivent, selon M. Payot, être écartées comme décourageantes et fausses : celle de l'immutabilité du caractère et celle du libre arbitre. L'une et l'autre s'opposent à toute action efficace sur soi-même. La première est évidemment en contradiction avec l'idée même de l'éducation de la volonté. La seconde nie la méthode qu'exige cette éducation. Quelle est cette méthode? elle consiste en l'application de quelques principes de psychologie expérimentale qui ont été, de notre temps, bien mis en lumière, notamment par M. Ribot. Elle suppose : 1° que la volonté résulte des états affectifs, des sentiments ; 2° que les sentiments dépendent des associations et dissociations d'idées ; 3° que les associations d'idée peuvent être formées et rompues par l'attention ; 4° que l'action a la propriété de fixer en habitudes les associations établies et les sentiments qui en dépendent. Elle se fonde donc sur des lois psychologiques, sur un déterminisme psychologique ; et c'est cette base que lui enlève la théorie du libre arbitre.

Nous n'entendons pas défendre et nous laissons au criticisme kantiste, auquel Schopenhauer l'a empruntée, la théorie de l'immutabilité du caractère. Kant y avait été conduit par la distinction du noumène et du phénomène, grâce à laquelle il croyait concilier la liberté, postulat de la morale, avec le déterminisme universel exigé, selon lui, par la raison théorique. Il plaçait la liberté dans le noumène et soumettait entièrement le monde phénoménal à la loi de causalité. Nous rejetons cette distinction de deux mondes, entre lesquels il n'y a aucun passage intelligible. Nous sacrifions le noumène. C'est dans le monde des phénomènes, c'est-à-dire du temps et de la vie, que, selon nous, la liberté doit trouver place ; c'est là qu'il faut lui accorder une action efficace, relativement au passé et relativement à l'avenir, c'est-à-dire le pouvoir de briser des chaînes causales venues du passé, et d'en créer d'autres, pour des séries d'événements futurs. Et nous tenons que l'on peut très bien admettre cette action réelle de la liberté, sans nier qu'il y ait des lois psychologiques, des lois d'après lesquelles s'associent et se dissocient les idées, d'après lesquelles s'éveillent et se fortifient, s'affaiblissent et s'éteignent les sentiments.

Les critiques de M. Payot ne portent que contre une conception

superficielle du libre arbitre. Il n'examine pas sérieusement la question. Il est vrai, peut-on dire, qu'il n'y était pas tenu, puisque, dans l'éducation de la volonté, telle qu'il l'entend, il ne fait pas intervenir le principe de l'obligation morale, et que la maîtrise personnelle, dont il étudie le mode d'acquisition, au lieu de se présenter à la conscience, comme un but qui s'impose par lui-même, procède simplement du désir qu'on a d'y arriver, c'est-à-dire d'un motif utilitaire, d'un impératif hypothétique. Ce n'est que l'idée de loi morale, qui force d'introduire en psychologie. la question de la liberté.

PIOGER (le Dr JULIEN). — **La vie et la pensée, essai de conception expérimentale** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Pioger commence par établir ce qu'il entend par conception expérimentale. La conception diffère de la connaissance. « La conception est la systématisation, la généralisation dans l'esprit des données de la connaissance, et n'a d'autres limites que celles du possible; la connaissance, au contraire, est nécessairement limitée, conditionnée par nos moyens de connaître, c'est-à-dire que la connaissance actuelle se limite à ce qui est perçu : le connaissable s'arrête au perceptible, le concevable au possible (p. 5). » Il y a deux espèces ce conceptions: la conception *a priori* et la conception *a posteriori* ou expérimentale. Celle-ci est seule légitime. Elle est la base de la vraie philosophie, que l'auteur, en sa conclusion, définit : « la synthèse de la science expérimentale, c'est-à-dire la conception que nous pouvons nous faire des choses en la basant uniquement et simplement sur les données générales, communes, de toutes les branches de nos connaissances rectifiées, complétées, confirmées, les unes par les autres (p. 257) ».

On voit que la philosophie biologique et psychologique de M. Pioger appartient au grand genre empirisme ou positivisme. Il exclut absolument tout *a priori*, sans se demander si l'*a priori* n'est pas une condition de l'expérience ; il exclut même, à ce qu'il semble, celui des jugements analytiques, qui est la condition de la pensée, puisqu'il ne veut pas que le principe de contradiction nous autorise et nous oblige à attribuer « aux choses une limite que nous ne pouvons attribuer qu'à nos moyens de percevoir, de connaître et de concevoir (p. 258) ».

L'objet de son livre est d'exposer sa conception expérimentale de la vie et de la pensée. Nous ne pouvons ici analyser cette conception. Nous remarquons qu'elle est conforme à la doctrine générale de l'évolution, c'est-à-dire qu'elle fait sortir par des modifications continues, et sans admettre de *saltus*, des phénomènes physico-chimiques l'organisation, de l'organisation la vie, de la vie la sensibilité, de la sensibilité la conscience, l'intelligence, la mémoire, le jugement, la volonté, la pensée. Cette continuité, qui résulte de l'assimilation du changement au mouvement dans l'espace, efface, en les divisant et les atténuant

à l'infini, les différences les plus essentielles, mène à les nier, à supprimer toute question de commencement et d'origine, à réduire le déterminisme universel à l'universelle identité. Ce qui caractérise le positivisme évolutionniste, et ce qui le met, au point de vue philosophique, bien au-dessous du positivisme comtiste, c'est le besoin d'unifier le savoir, qui le pousse à expliquer le supérieur par une simple complication de l'inférieur, c'est-à-dire à faire rentrer le supérieur dans l'inférieur. Si le partisan du système de l'évolution paraît, à première vue, réussir en cet effort, c'est grâce à des équivoques dont il ne se rend pas compte et qui lui font illusion, à lui d'abord, puis aux autres. C'est ainsi que M. Pioger transforme le mouvement vital en sensibilité sans s'apercevoir qu'au sens d'abord purement physique du mot *sensibilité* il ajoute un nouveau sens, le sens psychique, et qu'entre les deux il y a un *saltus* énorme (p. 77). C'est ainsi qu'après avoir défini l'idée « la représentation de quelque chose de réel », il attribue à l'idée un mode d'existence analogue à celui d'une image réfléchie dans un miroir (p. 254).

ROBERTY (E. DE). — **La recherche de l'unité** (in-18, Bibliothèque de la philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. E. de Roberty a déclaré la guerre à l'agnosticisme, qui est le caractère commun des trois systèmes philosophiques du siècle, criticisme, positivisme, évolutionnisme, et dans lequel il voit la forme ultime de l'antique dualisme. Il tient que le progrès de la psychologie doit en faire justice par la recherche, devenue enfin scientifique et féconde, de l'unité, et assurer l'avenir à un monisme à la fois rationnel et expérimental. Comment la psychologie « constituée en science » va-t-elle dissiper les dernières illusions dualistes, enlever au mysticisme son dernier refuge ? En dévoilant « l'identité des contraires surabstraits ».

L'auteur appelle surabstraits les idées abstraites du plus haut genre lesquelles se répartissent en couples où l'une apparaît comme opposée et corrélative à l'autre. Tels sont les couples suivants : Dieu et univers, noumène et phénomène, infini et fini, absolu et relatif, etc. Selon M. de Roberty, l'opposition des deux termes qui forment chacun de ces couples voile leur équivalence et leur synonymie réelles. Celle que Descartes établissait entre Dieu et le monde, entre l'esprit et la matière, est devenue aujourd'hui celle du noumène et du phénomène, de l'inconnaissable et du connaissable. Les théories agnostiques, que leurs partisans présentent à tort comme nouvelles, viennent en réalité du vieux spiritualisme.

Telle est la doctrine exposée dans le nouveau livre de M. de Roberty. C'est un positivisme qui n'entend laisser de place à aucune idole, à aucune ombre d'idole. C'est un athéisme très différent de celui du XVIIIe siècle, lequel invoquait les données de la mécanique, de la phy-

sique et de la biologie, c'est-à-dire des sciences incompétentes sur la question de Dieu. Cet athéisme nouveau peut et doit, selon l'auteur, s'appeler *psychologique*, parce qu'il tire toute sa force des lois étudiées par la psychologie, notamment de la loi de l'identité des contraires surabstraits. Malheureusement cette loi sur laquelle il repose, partout affirmée dans l'ouvrage, n'est établie nulle part par des analyses satisfaisantes et concluantes. Trop assuré de sa philosophie monistique, M. de Roberty a négligé d'en fortifier, d'en consolider le point central.

Disons, en terminant, que nous sommes parfaitement d'accord avec l'auteur pour rejeter le noumène de Kant et ses divers synonymes. Nous le rejetons sous ses noms traditionnels de *Substance* et d'*Infini;* sous le nom d'*Absolu* que lui donnaient les philosophes allemands successeurs de Kant; sous celui d'*Inconnaissable*, qu'il a reçu de Spencer; même aussi sous celui d'*Inconscient*, qui lui vient de Hartmann. Le Dieu qui peut, selon nous, être l'objet d'une légitime croyance inductive, n'a rien de commun avec les chimères métaphysiques des divers panthéismes.

THÉON DE SMYRNE. — **Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon**; traduite pour la première fois du grec en français par J. DUPUIS (grand in-8°, Hachette).

Théon de Smyrne, contemporain de Plutarque, avait composé un ouvrage sur les diverses sciences, qui, de son temps, constituaient les mathématiques : arithmétique, géométrie plane, stéréométrie, astronomie et musique. Les seules parties de cet ouvrage qui nous soient parvenues sont l'arithmétique, les lois mathématiques de la musique et l'astronomie. C'est de ces parties que M. Dupuis nous donne, avec texte en regard, la première traduction française. « Si les mathématiques, dit-il, n'ont rien à gagner à la publication de cette traduction, l'histoire des sciences y peut trouver, du moins, quelques renseignements utiles (Préface, p. VIII). » Le traducteur a ajouté à son volume, comme épilogue, un mémoire sur le nombre géométrique de Platon.

La première partie de l'*Exposition* de Théon traite des idées d'unité et de nombre; de la distinction des nombres en pairs et impairs, premiers et composés; des nombres carrés, hétéromèques, parallélogrammes; des nombres promèques; des nombres triangulaires et des autres nombres polygones; des nombres pyramidaux; des nombres latéraux et diagonaux; des nombres parfaits, abondants, déficients.

La seconde partie est consacrée à ce que les anciens philosophes appelaient *musique* et qui était en réalité l'acoustique. Théon y définit les consonances, octave, quinte, quarte. Il fait connaître l'idée capitale qu'eut Pythagore de déterminer le rapport des longueurs des cordes correspondant aux sons qui constituent les diverses conso-

nances. Puis vient, en un certain nombre de paragraphes qui auraient été mieux à leur place dans la première partie que dans la seconde, l'exposition des propriétés de chacun des nombres de la décade, avec les curieuses spéculations pythagoriciennes sur les quaternaires.

La troisième partie traite de la forme de la terre, du mouvement des planètes, des éclipses.

Il y a dans l'ouvrage de Théon de Smyrne quelques définitions et distinctions à noter :

« Le nombre est une collection (σύστημα, synthèse) de monades, ou une progression de la multitude commençant et revenant à la monade. La monade est la quantité terminante (περαίνουσα), principe et élément des nombres (p. 29). »

« La monade est intelligible (νοητή); l'un est sensible (αἰσθητόν). Comme sensible, l'un est divisible à l'infini; tandis que la monade, comme intelligible, n'admet pas de division (p. 31). »

« Le point forme la ligne, non par la multiplication ni par l'addition, mais par un mouvement continu. Il n'est pas une partie de la ligne. L'unité fait partie du nombre, car elle reçoit un accroissement par la seule répétition d'elle-même (p. 137). »

THOMAS (P.-FÉLIX). — **Eléments de philosophie scientifique et de philosophie morale** (in-8°, Félix Alcan).

Ce livre, destiné aux classes de mathématiques élémentaires et de première-sciences, traite, en un langage clair et précis, les diverses questions philosophiques que les élèves ont à étudier pour le baccalauréat es-sciences et les écoles spéciales.

M. F. Thomas remarque avec toute raison que la dépendance entre les sciences sur laquelle est fondée la classification positiviste n'est pas aussi étroite que l'indique Auguste Comte. « Est-il certain, dit-il, que la physique et la chimie ne puissent faire aucun progrès sans le secours de l'astronomie (p. 7)? » Il aurait pu aussi demander si et jusqu'à quel point la sociologie dépend réellement de la biologie. Mais pourquoi ne signale-t-il pas plus nettement les graves défauts que présente cette classification et qui sont ceux du système de philosophie empirique dont elle dérive? Il montre d'ailleurs très bien (p. 11) que la philosophie des sciences, à laquelle s'est borné le positivisme, appelle « comme complément » une philosophie critique et une philosophie première.

Dans un autre chapitre, il établit que les objets des mathématiques nombres et figures, sont des créations de l'esprit, et non des données de l'observation (p. 25), mais sans expliquer, comme il aurait pu le faire brièvement, la nature de l'activité mentale dont ils sont les produits. Il a soin de distinguer les deux espèces d'axiomes mathématiques, souvent confondus : axiomes propres ou synthétiques, axiomes communs ou analytiques ; — et il paraît admettre, en quoi, selon nous,

il se trompe, — que les premiers seuls interviennent dans la démonstration (p. 35). Dans le chapitre IV (méthode des sciences de la nature) nous notons cette réflexion très juste sur la valeur scientifique des classifications : « Si l'on admet que les caractères de l'espèce sont immuables, il est permis de supposer que les classifications nous en offriront un tableau de plus en plus fidèle, nous révélant ainsi le plan de la création ; si l'on admet au contraire, avec les transformistes, que les êtres se modifient sans cesse, elles auront le mérite non moins grand de nous en faire voir la parenté et en quelque sorte la généalogie (p. 8). » Le chapitre VI (hypothèses scientifiques) contient une brève mais excellente critique du matérialisme physiologique, du vitalisme et de l'animisme (p. 141) ; mais nous regrettons que l'auteur se soit borné à mentionner le polyzoïsme, sans même nommer le biologiste philosophe auquel est due cette hypothèse très solidement appuyée sur l'expérience et le raisonnement, très importante par ses rapports avec l'idéalisme objectif.

WUNDT (W.) — **Hypnotisme et suggestion, étude critique**, trad. par A. KELLER (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Ce sous-titre : *étude critique* est ici parfaitement justifié. C'est bien d'un examen rigoureusement scientifique des phénomènes de l'hypnotisme qu'il s'agit dans l'ouvrage.

Nous devons, tout d'abord, remarquer que M. Wundt rejette absolument le mesmérisme, l'occultisme et le spiritisme, ne pouvant admettre qu'à côté du grand monde « régi par des lois immuables et éternelles », il existe un petit monde « de farfadets et d'esprits frappeurs, de sorcières et de médiums », où les lois du premier « soient, à l'occasion mises hors d'usage, au bénéfice de personnes on ne peut plus vulgaires et le plus souvent hystériques (p. 17) ». Quant à l'hypnotisme, si peu certaine qu'en soit encore la signification, la réalité n'en peut désormais « être plus contestée que l'existence du rêve ou de la noctambulation (p. 18) ». Mais l'hypnotisme lui-même « ne saurait avoir la prétention de constituer le vrai fond de la psychologie (p. 19) ». Comme le rêve et la maladie mentale, il appartient à la psychologie d'observation, et c'est méconnaître l'essence de la méthode expérimentale que de le considérer comme un réel procédé de cette méthode. Les essais faits jusqu'ici montrent qu'au lieu de « tirer la psychologie des effets de la suggestion », il nous faut « déduire ces effets des connaissances psychologiques acquises dans une autre voie (p. 140) ».

On a expliqué les états hypnotiques par une double conscience. D'après cette théorie soutenue par M. Pierre Janet, la forme hypnotique de la conscience serait une conscience inférieure, une sous-conscience, par rapport à la conscience supérieure de l'état de veille.

M. Wundt ne voit dans cette théorie qu'un exemple « de cette manière trompeuse d'expliquer les phénomènes, qui consiste à introduire un mot nouveau pour interpréter les choses et à considérer ensuite ces choses comme expliquées (p. 56) ». Plus loin il dit qu'elle n'est autre chose que « le reste atavique des antiques idées de possession (p. 59) ». D'ailleurs, pour expliquer les phénomènes, deux consciences ne suffiraient pas : « il faudrait se représenter chaque personnalité comme une armée de personnes (p. 113). »

Ce qui, selon notre auteur, caractérise la suggestion hypnotique, c'est « la concentration de la conscience sur les représentations engendrées par l'association (p. 72) ». Il s'agit de savoir comment naît cette concentration « qui donne un empire absolu aux représentations suggérées (p. 75) ». M. Wundt croit résoudre ce problème en invoquant un principe de *balance fonctionnelle* qu'il formule dans les termes suivants. « Si, par suite d'influences inhibitrices, une grande partie de l'organe se trouve dans un état d'arrêt, de latence fonctionnelle, l'irritabilité de la partie qui reste en fonction augmente par rapport à l'excitation qu'elle reçoit (p. 85). »

Les vues de M. Wundt sur la suggestion hypnotique sont assurément dignes d'attention. Nous ne saurions cependant les accepter sans réserves. Il nous paraît que la théorie de la double ou multiple conscience est autre chose qu'une tautologie et veut être réfutée sérieusement ; qu'au lieu d'être le reste atavique des antiques idées de possession, elle ruine ces idées en expliquant les faits qui leur ont donné naissance ; qu'en psychologie comme en biologie, les phénomènes anormaux peuvent jeter de la lumière sur les phénomènes normaux, en confirmant des analyses déjà faites et en en permettant de nouvelles ; qu'on peut bien appeler expérimental un procédé qui fait naître des états psychiques particuliers en vue de les étudier, et qu'après tout, de la simple observation à l'expérimentation exacte où s'applique la gradation précise des phénomènes, on passe par des intermédiaires qui peuvent avoir leur importance scientifique, soit qu'on les renvoie au domaine de la psychologie qui observe, soit qu'on les admette dans celui de la psychologie qui expérimente.

II

MORALE, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

ALLIER (R.). — **Science, philosophie, religion** (brochure in-8°, Fischbacher).

Eloquente leçon d'ouverture, où l'on sent une belle et généreuse ardeur de conviction. Le sujet est l'opposition que nombre d'écrivains de notre temps, disciples plus ou moins orthodoxes du positivisme, déclarent exister entre la religion et la science.

M. Allier n'admet pas que cette opposition soit nécessaire. Elle ne paraît l'être que parce que l'on fait consister la religion en un système de connaissances. Mais c'est là une fausse conception. La religion est un fait complexe, qui ne peut être rapporté à une faculté spéciale ; c'est « une vie où tout se combine, sentiment, pensée, volonté (p. 14) ». Elle tend à produire et produit la théologie, mais elle ne s'identifie pas avec la théologie ; elle subsiste pendant que les formules théologiques se dissolvent, se modifient, se remplacent les unes les autres (p. 16). Si la religion n'est pas une première ébauche, une première forme du savoir, on ne voit pas pourquoi elle reculerait nécessairement devant l'esprit scientifique et critique. D'ailleurs, l'expérience ne confirme nullement la corrélation supposée entre le progrès de la science et la décadence de la religion.

Par essence, la religion n'est pas plus opposée à la liberté qu'à la science. L'intolérance n'en est pas un caractère essentiel, précisément parce qu'elle ne consiste pas dans un genre de savoir, parce qu'elle est distincte et indépendante des doctrines et formules théologiques. Ici encore il y a des faits à alléguer : n'est-ce pas au nom de la religion même que Castellion au XVIe siècle, Milton au XVIIe, Vinet au XIXe, ont défendu la liberté de conscience ?

On dit que le surnaturel oppose un obstacle invincible à l'accord de la religion et de la science. Cela est vrai si par *surnaturel* on entend la violation des lois de la nature ; mais la religion n'a pas besoin du surnaturel ainsi conçu ; elle peut très bien y substituer la croyance en un Dieu dont l'action est conforme aux lois de la nature et ne s'exerce que par ces lois. Or, la science ne peut ici s'inscrire en faux, à moins que, sortant des limites et de la méthode de l'expérience, elle n'affirme l'universel déterminisme (p. 25).

Telles sont les principales questions auxquelles a touché M. Allier. Il est clair que, dans les quelques pages de cette leçon d'ouverture, il ne pouvait les traiter complètement. Sur quelques points nous aurions des réserves à faire, notamment sur la valeur qu'il semble reconnaître au surnaturel physique, ensuite d'une analyse selon nous insuffisante. Il aurait dû peut-être faire remarquer, en passant, que les opinions qu'il réfute sur l'antagonisme nécessaire de la religion et de la science, de la religion et de la liberté, s'expliquent très bien, si elles ne se justifient, par la conception catholique de la foi et de la piété et par la place énorme que garde cette conception dans le monde religieux.

BONET-MAURY (G.). — **Doellinger, Lettres et Déclarations au sujet des Décrets de Vatican** (in-12, Armand Colin).

En ce volume sont réunies deux espèces de documents du plus grand intérêt, traduits de l'allemand par M. Bonet-Maury : 1° les déclarations faites par Doellinger au sujet de l'infaillibilité du pape avant les décrets qui ont érigé cette infaillibilité en dogme; 2° les lettres qui lui furent adressées après ces décrets pour lui demander instamment de s'y soumettre, et les fermes réponses par lesquelles il repoussa ces sollicitations. Ces documents sont précédés d'une introduction où M. Bonet-Maury fait connaître la vie et l'œuvre du célèbre théologien allemand.

« Doellinger, lisons-nous dans cette introduction, est avant tout un historien qui remonte aux origines des institutions (p. 42). » Rien de plus vrai. C'est sa conscience d'historien qui a refusé l'acquiescement aux décrets. On voit par ses lettres que, selon lui, le nouveau dogme était en contradiction avec la science et la certitude historiques et qu'il fallait donc le rejeter si l'on reconnaissait quelque chose de certain en histoire. Mais, disait-il, la certitude historique ne peut être sacrifiée ; car les preuves de la vérité du christianisme sont historiques ; et, s'il n'y a rien de certain en histoire, elles s'évanouissent et le christianisme avec elles. Est-il possible de soumettre au pape la science qui nous assure des faits chrétiens ? « Si je faisais le sacrifice de ma raison sur une question qui est absolument claire aux yeux de l'historien, il n'y aurait plus aucune vérité ni certitude historique pour moi. Il me faudrait alors admettre que j'ai passé toute ma vie dans un monde d'illusion et de vertige et que je suis totalement incapable, en fait d'histoire, de distinguer la vérité de la fable et du mensonge. C'est comme si le sol se dérobait sous mes pas, même au point de vue religieux ; car notre religion, elle aussi, se fonde sur des faits historiques. Il faut d'abord que je sois convaincu de la vérité essentielle des principaux événements de l'histoire évangélique et apostolique et cette persuasion doit, suivant ma vocation de professeur, être produite par la science, c'est-à-dire acquise par mon propre

travail intellectuel et garantie par de soigneuses recherches. En effet, tout ce qu'on allègue de l'Eglise et de son autorité suppose ces faits historiques (p. 228). »

BOUVIER (Aug.). — **La conscience moderne et la doctrine du péché** (in-12, Fischbacher).

Montrer que l'enseignement réel de Jésus est très différent de la doctrine traditionnelle et orthodoxe du péché ; que cette doctrine ne peut satisfaire la conscience moderne, avec laquelle, au contraire. l'enseignement réel de Jésus est en parfaite harmonie : tel est l'objet de ce mémoire,

Sous le nom de *conscience moderne*, l'auteur réunit les principales expériences de notre époque : la démocratie, le règne de la science, la foi au progrès, la foi à la vie. « La conscience moderne, dit-il, a besoin de croire à la dignité actuelle de l'homme, à sa perfectibilité, à la bonté de la nature, à l'énergie victorieuse du bien dans le monde. Tel est le grand sous-entendu de tout le travail du siècle (p. 106). » La doctrine traditionnelle du péché comprend les dogmes suivants : la chute et le péché originel, la corruption totale et l'impuissance radicale de l'humanité déchue, Satan, l'enfer, le salut entièrement surnaturel. M. Bouvier fait ressortir la contradiction qui existe entre ces dogmes et les éléments de la conscience moderne. Mais ces dogmes ne se trouvent pas dans l'enseignement de Jésus. Voici ce qu'on y trouve : « confiance en Dieu, donc aussi dans l'homme, demeuré fils de Dieu ; — le péché, une altération accidentelle et par conséquent corrigible de sa vraie nature ; — l'amour toujours et partout présent de Celui qu'il a appelé le Bon, visible déjà dans le beau symbolisme de la nature, mais éclatant dans la miséricorde et la tendresse prévenantes montrées aux pécheurs ; — amour tel que, par sa vertu persuasive et régénératrice, il restaure enfin la vie divine (p. 35). »

La conclusion est que le vrai christianisme, celui de Jésus-Christ, possède tout ce que peuvent avoir de vrai les philosophies qui combattent aujourd'hui la tradition : « respect des faits comme le positivisme, affirmation du devenir comme l'évolution, aveu de la vanité de tout ce qui passe comme le pessimisme (p. 101). »

Il nous paraît qu'en son désir de concilier le christianisme et la doctrine du péché avec ce qu'il appelle les expériences de notre époque, M. Bouvier s'est contenté d'analyses et de critiques superficielles. Il aurait dû s'appliquer tout d'abord à déterminer exactement la signification, la valeur et l'autorité de ces expériences. La doctrine traditionnelle veut être jugée et revisée d'après des principes plus clairs et plus sûrs que la foi au progrès et la foi à la vie.

BOUVIER (Aug.). — **La religion de Henri-Frédéric Amiel** (broch. in-12, Fischbacher).

On prononce ordinairement les mots de *pessimisme* et de *bouddhisme* pour caractériser les sentiments et les idées de Frédéric Amiel. C'est l'impression qu'en a donnée Schérer dans la préface où il a présenté au public les *Fragments du Journal intime*. Et il est certain qu'on peut citer de ce livre tels passages qui témoignent incontestablement d'un profond sentiment bouddhique. Mais à côté de ces passages, — les seuls auxquels Schérer ait, semble-t-il, voulu faire attention, — il y en a d'autres d'un esprit fort différent. La vérité est que la personnalité intellectuelle et morale d'Amiel est très complexe. S'il y a en lui des parties de bouddhiste, il y en a de criticiste et surtout de chrétien. Tel qu'il se présente à nous, il n'est en aucune façon l'homme d'un système. Il est indépendant des écoles, indépendant de ses propres tendances mentales.

M. Bouvier soutient et établit, — c'est l'objet de son intéressante et curieuse brochure, — que l'auteur du *Journal intime* était « chrétien de cœur et de conscience », et qu'il était « bien près de l'être de profession (p. 9) ». Il montre dans le *Journal* « la puissance et la persistance de deux sentiments qui ont non seulement soutenu son cœur, mais illuminé et dirigé sa pensée: le sentiment religieux et le sentiment moral, c'est-à-dire, d'un côté, la vision et la passion du divin, et, de l'autre, la conviction de la réalité positive de la liberté et de l'obligation (p. 25) ». Il y trouve même « les éléments, les *membra disjecta* d'une philosophie chrétienne d'autant plus digne d'attention que sa critique comme ses aspirations dessinent quelques-uns des linéaments de cette réforme religieuse qu'appellent plus ou moins distinctement tous les esprits élevés de la jeune génération (p. 40) ».

CHAPUIS (Paul). — **La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne** (in-8°, Lausanne, imprimerie Georges Bridel).

En cette étude, d'abord publiée par la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, nous avons une critique remarquable, selon nous décisive, du dogme christologique traditionnel. On sait que, d'après ce dogme, les deux natures divine et humaine sont réunies dans l'unique personne de Jésus-Christ. Cette personne est en même temps un vrai Dieu et un vrai homme. Le Dieu est éternel ; l'homme a commencé. En Jésus-Christ, donc, il y a un Dieu qui a préexisté à l'homme auquel il est venu s'unir. Vrai Dieu, Jésus-Christ devait avoir des attributs divins, et il devait avoir conscience de ces attributs. Il devait donc avoir conscience de sa perfection de nature qui lui enlevait la liberté de pécher. Mais s'il en était ainsi, il jouait un rôle d'homme ;

il n'était pas un homme réel ; « ses victoires sur le mal, comme ses luttes angoissées, n'étaient que de simples apparences, des scenarios sans réalité morale (p. 15). » De savants théologiens pensèrent qu'on ne pouvait ainsi sacrifier l'humanité réelle du Christ à sa divinité métaphysique : pour les concilier ils imaginèrent l'hypothèse de la *kénose*. Ils supposèrent et enseignèrent que la seconde personne de la Trinité avait, en s'incarnant, renoncé momentanément à ses attributs divins, métaphysiques (toute-puissance, toute-présence) et moraux (toute-science, sagesse et sainteté) ; qu'elle avait échangé « l'état divin contre l'état humain, saisi dans toute sa réalité (p. 12) ». Grâce à cette hypothèse, la nature divine pouvait subsister en Jésus, mais réduite à une substance nue, qui laissait son humanité se développer librement : on échappait au docétisme.

M. Chapuis montre très bien les impossibilités logiques et morales de la kénose. Impossibilités logiques : « Voilà Paschase Radbert qui ressuscite avec sa substance pure et indépendante de ses attributs. Avec cette métaphysique-là, on a légitimé, textes bibliques en main, le sacrifice de la messe et la transsubstantiation... Mais ne saurions-nous pas encore aujourd'hui, de science certaine, que, nous les humains, nous ne saisissons les choses que par leurs attributs, que pour nos sens et nos facultés changer la totalité des attributs, c'est changer l'être lui-même (p. 20) ? » Impossibilités morales : « Que peuvent signifier dans l'espèce les mots : renoncer à la sainteté, se dépouiller de ce qui fait l'essence même de la personnalité divine ? Autant dire : je veux être ce que je ne suis pas, c'est-à-dire je veux ne pas être (p. 23). »

Si la kénose est logiquement et moralement impossible, il faut, pour maintenir en Jésus, — ce qui est le vrai postulat de la piété, — la perfection et la sainteté d'un homme réel, une perfection et une sainteté qui soient prises au sérieux ; il faut rejeter sa préexistence et sa divinité métaphysique et les deux mystères de l'Incarnation et de la Trinité auxquels elles ont donné naissance. Ainsi conclut M. Chapuis, après une discussion aussi brillante que solide.

Nous goûtons fort cette conclusion et nous applaudissons à la sincérité avec laquelle elle est énoncée. Il nous paraît clair, à nous qui réduisons l'idée de substance à celle de loi, que l'on ne saurait admettre la kénose, pas plus que la coexistence de deux substances divine et humaine en une seule et même personne, pas plus que l'existence de trois personnes en une seule et même substance divine, pas plus que la transsubstantiation du pain et du vin eucharistiques ; qu'en christologie, la préexistence du Christ doit être décidément sacrifiée à son humanité réelle, comme en théodicée les attributs métaphysiques de Dieu, résumés dans le mot *infinité*, doivent l'être aux attributs moraux, résumés dans le mot *perfection ;* que la théologie chrétienne a besoin d'être renouvelée, parce qu'elle a été faussée, rendue inintelligible et contradictoire en ses dogmes, par les pseudo-idées d'infini et de substance.

DESPLANDS (J.). — **Evangile et choses humaines, sept discours** (in-12, Fischbacher).

Les sujets de ces discours sont : *Jésus et le succès ; L'esprit et la lettre ; L'infaillibilité religieuse ; Le chrétien dans la société ; Le caractère ; L'admiration ; L'amitié.* Ils sont bien composés, d'un style clair et ferme, semés de réflexions morales très justes et quelquefois frappantes. Nous y trouvons quelques-unes des qualités qui caractérisent ceux de Vinet. Comme Vinet, dont il se déclare l'élève, M. Desplands s'applique à montrer l'originalité de la morale chrétienne et le lien qui l'unit à la foi chrétienne. Comme Vinet, il attache la plus grande importance à la séparation de l'Eglise et de l'Etat. C'est, selon lui, une vérité qui est un principe dans l'Evangile, qui a pu être méconnue pendant des siècles, mais qui s'impose aujourd'hui clairement et nécessairement à la conscience chrétienne (p. 77). Il tient que les Eglises nationales auraient « un rayonnement spirituel bien plus efficace, si elles n'étaient pas solidaires du pouvoir civil et politique », et que « toute alliance de la société religieuse avec ce pouvoir est un compromis fâcheux, une cause d'affaiblissement (p. 182) ».

Parmi les discours réunis dans l'ouvrage, nous signalerons celui qui traite de l'infaillibilité religieuse. M. Desplands n'accorde l'infaillibilité religieuse à aucune Église, à aucun collège de docteurs. Il la met dans la Bible, mais en ajoutant que, « si elle réside dans le Livre, elle ne le remplit pas tout entier », attendu qu'il y a là des imperfections diverses auxquelles « l'infaillibilité n'est décidément pas applicable ». « S'il y a dans l'Écriture, dit-il, des parties qui, en vertu de la vérité dont elles sont saturées, présentent le caractère de l'infaillibilité, il en est d'autres qui l'ont moins ou qui ne l'ont pas. L'infaillibilité ne peut y couvrir de sa protection que ce qui est digne d'elle et qui est son œuvre ; c'est-à-dire toutes les portions du Livre sacré qui, de près ou de loin, se rattachent à la personne et à l'œuvre rédemptrice du Christ; le reste est un champ ouvert aux investigations de la science et à la discussion (p. 143). »

Mais, dirons-nous, qui discernera dans la Bible les parties infaillibles d'avec celles qui ne le sont pas ? Qui peut être sûr d'opérer ce triage sans erreur ? Aucune Église, répond notre auteur. S'il en est ainsi, il faut bien que chaque conscience s'estime chargée, sous sa responsabilité, d'opérer ce triage pour elle-même. Nous revenons donc, quoi qu'on fasse pour l'écarter, à l'autorité de la conscience, auquel est corrélatif le devoir d'examen.

DOMBREA (Roger). — **En nous et autour de nous. Pensées** (in-18, Fischbacher).

L'auteur de ce petit volume a de la distinction et de la finesse. Les pensées qu'il y a réunies sont presque toutes intéressantes ; et il y en a de suggestives. Nous en citerons quelques-unes :

« Un Dieu indifférent au mal vaudrait assurément moins que l'homme que le mal révolte ; et pourtant, que de gens ne demandent à la divinité que cette indifférence (p. 1). »

« Les sectaires politiques et religieux, possédés qu'ils sont par une idée exclusive, ne peuvent n'en avoir ni en comprendre d'autres : ils sont toujours incomplets et intolérants (p. 32) ! »

« Tout comprendre, dit-on, c'est tout excuser. N'est-ce pas bien plutôt ne plus avoir le droit d'excuser, car comprendre le mal, c'est être déjà familiarisé avec lui (p. 52). »

« Que la prodigalité soit sœur de la générosité ! Peut-être ! Mais une sœur ennemie qui la dépouille sans miséricorde, et qui finira par la tuer (p. 60). »

« L'hypertrophie du moi est la maladie des sceptiques de talent, à l'esprit philosophique et observateur. Ils ne croient ni en Dieu ni au devoir. L'humanité leur inspire une pitié qui serait dédaigneuse, s'il ne s'y mêlait un grain de compassion pour eux-mêmes ; ils font partie de cette humanité, bien qu'ils en soient l'élite, et ils s'en souviennent (p. 91). »

DUMAS (Paul). — **Le fondement de la certitude chrétienne chez l'apôtre Paul** (broch. in-8°, imprimerie Charles Noblet).

Examiner sur quel fondement reposait la certitude chrétienne de saint Paul, d'après les témoignages qu'il en donnés ; tel est le sujet de cette thèse de baccalauréat en théologie. M. Dumas l'a fort bien traité. Son effort pour faire revivre, comme il dit, « la foi vivante de l'apôtre », a été aussi heureux que possible. La conclusion qui sort de ses analyses ne semble pas contestable.

Quelle est cette conclusion ? C'est que la certitude chrétienne de l'apôtre a des sources diverses : « le témoignage de l'Ancien Testament, que Paul interprète parfois selon l'exégèse de son temps, celui des premiers disciples de Jésus, peut-être même ses propres souvenirs sur la vie et les paroles du Sauveur, l'apparition du Christ ressuscité, la conscience de son union avec Christ scellée par le témoignage de l'Esprit de Dieu (p. 66). » Ces divers éléments étaient, dans la pensée de saint Paul, solidaires les uns des autres ; mais ce serait mal comprendre sa pensée que de les mettre sur la même ligne. « Il en est un, le témoignage du Saint-Esprit, dont dépendait pour lui la valeur de tous les autres (p. 67). » C'était la base ultime de sa foi. « Pour parler

le langage moderne, c'est du subjectivisme que professe l'apôtre. Il affirme l'amour rédempteur de Dieu, parce que cette affirmation s'impose à sa conscience de la manière la plus absolue, et de telle sorte qu'il ne puisse douter que Dieu lui-même l'ait gravée dans son cœur (p. 34). » Et M. Dumas déclare que là est l'autorité religieuse suprême ; c'est du subjectivisme qu'à son tour il professe hardiment. « La réalité, que l'homme a soif de saisir, reste voilée pour lui, en dehors de ses persuasions subjectives. Aucun ordre, aucune menace ne doit nous arracher une affirmation qui ne puisse en appeler à l'instance de nos convictions intérieures et personnelles (p. 35). »

On ne saurait, croyons-nous, mieux comprendre la foi essentiellement mystique de saint Paul. Cette foi se lie à l'interprétation de faits extérieurs ; elle cherche à se communiquer par des raisonnements sur ces faits ; mais elle résulte avant tout d'une expérience intérieure. Aussi le grand apôtre, en la prédication de son Evangile, entendait-il relever, non du collège des Douze institué par Jésus, mais directement et uniquement du Christ ressuscité dont il sentait la vie en lui-même. C'est très justement que Luther l'a appelé « le plus hérétique des hérétiques ».

DUPERRUT (Charles). — **Le christianisme de l'avenir** (in-12, Fischbacher).

M. Duperrut a réuni en ce volume un certain nombre de pensées où il exprime ce que doit être selon lui, le christianisme, après « la transformation profonde qu'il paraît être appelé à subir sous l'empire des idées, des circonstances et des nécessités nouvelles ».

Le nouveau christianisme, tel que le conçoit l'auteur, doit apaiser le cœur et la raison : le cœur, que désespère le rationalisme ; la raison que choque le traditionnalisme. Il doit avoir la foi de l'orthodoxie et la science du libéralisme. Il doit placer son critère, non dans une confession de foi, mais uniquement dans la conduite. Il peut et doit rejeter le surnaturel magique et matérialiste, mais conserver le surnaturel spiritualiste et moral. « Il y a un sens où il ne faut pas présenter le christianisme comme naturel, dans l'acception ordinaire de ce mot ; c'est celui de la conversion, de la nouvelle naissance, de la régénération par le Saint-Esprit. Cela est absolument surnaturel dans son essence et dans sa source, qui est Dieu (p. 97). »

Même lorsqu'elles ne semblent pas bien originales, les pensées de M. Duperrut retiennent l'attention par l'intérêt qu'elles offrent. On sent qu'elles sont liées les unes aux autres et qu'elles sont nées d'une forte méditation personnelle. Il en est de profondes et de riches en conséquences. En voici une qui est, selon nous, très importante en psychologie et très féconde en morale :

« Le rôle de l'*orgueil* dans le maintien et la défense des opinions personnelles est considérable, et c'est un des plus grands obstacles

aux progrès de la vérité. Cet orgueil s'explique par le mode de génération de la croyance. Chaque croyance, en effet, est un acte de volonté. Elle est le produit d'un choix personnel fait par l'individu entre plusieurs opinions possibles, après un examen plus ou moins approfondi. Dans ce choix, le moi tout entier est impliqué, car la volonté est l'essence de l'individu, et plus l'examen a été sérieux, plus aussi le degré d'intelligence et de moralité du sujet est engagé dans la détermination prise... La croyance de quelqu'un, et l'on peut comprendre ici sa croyance philosophique ou scientifique, aussi bien que politique et religieuse, loin d'être pour lui quelque chose d'extérieur et d'impersonnel comme l'objet auquel elle s'applique, tient donc aux sources vives de sa personnalité, aux racines même de son être. Par conséquent, attaquer sa croyance, c'est l'attaquer lui-même; il se sent en cas de légitime défense, et il se défend, on sait avec quelle énergie (p. 127). »

On voit que l'auteur admet la théorie néo-criticiste de la croyance volontaire. Cette théorie explique l'obstination des préjugés et l'intolérance; elle fait comprendre la force que prennent, par l'orgueil collectif, cette obstination et cette intolérance, dans les partis et dans les sectes. En même temps, elle fonde le devoir de tolérance et le devoir d'examen, lesquels se ramènent l'un et l'autre à l'obligation de surmonter un injuste orgueil.

FERRIÈRE (ÉMILE). — **Les mythes de la Bible** (in-12, Félix Alcan).

L'objet de ce livre est de montrer que la Bible, en ses parties les plus anciennes, n'a rien d'historique; que les patriarches de la Genèse ne sont pas des individus, mais des personnifications de peuples, de contrées, de villes, en un mot, des mythes; que ces mythes sont, les uns des créations spontanées de l'imagination populaire, les autres des procédés d'exposition chez les écrivains réfléchis; que le plus beau de ces mythes, celui d'Adam et d'Ève, relève de la philosophie morale.

Il n'y a rien d'original en tout cela. L'interprétation mythique des récits de la Genèse est depuis longtemps admise par la critique biblique. M. Ferrière l'a trouvée dans la Bible de Reuss (*L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 98 et suiv., 294 et suiv.). Cette thèse qu'Abraham, Jacob, Joseph ne sont pas des personnages historiques, que le récit de la tentation et de la chute d'Adam et d'Eve symbolise une vérité psychologique universelle; cette thèse, empruntée à Reuss par notre auteur, ne détruit nullement la valeur morale et religieuse de la Bible. Elle ne peut être opposée qu'aux théologiens qui soutiennent que la Bible est pleinement inspirée de Dieu, inspirée dans tous les écrits dont elle se compose et dans toutes les parties de ces écrits. Il est certain que le catholicisme ne peut s'accommoder de cette exégèse. Mais pourquoi ne serait-elle pas admise dans le protestantisme, où l'étude de l'Ecriture n'a pas à compter, pour la méthode à suivre et pour les résultats à atteindre, avec une autorité réputée infaillible ?

FONTANÈS (Ernest). — **Un apôtre du christianisme moderne. Le pasteur Pellissier** (broch. in-18, Fischbacher).

Nous ne dirons que quelques mots de cette éloquente conférence faite à Bordeaux à l'occasion de la restauration de la tombe de Pellissier. On sait que Pellissier, auquel M. Paris a consacré un ouvrage fort intéressant, s'était attaché à défendre et à répandre cette conception du christianime qu'on appelle ordinairement *protestantisme libéral* et que M. Fontanès préfère désigner par le nom de *christianisme moderne.* Quels sont les caractères de ce christianisme moderne, dont Pellissier a été l'apôtre ? Il y en a quatre. D'abord, c'est un mouvement *critique :* il tient pour légitime et bienfaisant l'événement de la critique dans la théologie et dans l'Eglise, et il accepte le changement qu'elle impose à nos idées sur l'inspiration de l'Ecriture. En second lieu, c'est un mouvement *moral.* Les Réformateurs du XVIe siècle ont, selon le mot de Vinet, réintégré l'élément moral dans la religion chrétienne. Le christianisme entend poursuivre et développer cette réintégration, en faisant une plus large place au sentiment de la solidarité sociale : « il se rappelle que l'Evangile n'est pas la bonne nouvelle du salut de l'individu, mais la bonne nouvelle du *royaume de Dieu,* d'une transformation de la société par le repentir des individus (p. 37) ». Troisième caractère : ce mouvement est *chrétien.* Il ne vient pas du dehors ; c'est bien au sein de l'Eglise qu'il s'est produit. « Le christianisme moderne revient aux origines du christianisme, et il veut ramener l'Eglise aux principes d'où elle est née (p. 45). » Enfin, le christianisme moderne est essentiellement *laïque :* il maintient et pousse à toutes ses conséquences le principe du sacerdoce universel qu'il a reçu des Réformateurs du XVIe siècle.

FULLIQUET (Georges). — **La pensée religieuse dans le Nouveau Testament. Etude de théologie biblique** (grand in-8°, Fischbacher).

Cet important ouvrage de théologie, que nous regrettons de ne pouvoir analyser en cette notice, est divisé en quatre livres : I. Le Christ ; II. La conception historique du christianisme ; III. La conception psychologique du christianisme ; IV. La conception mystique du christianisme. Dans une introduction fort intéressante, l'auteur expose sa méthode, qui consiste à rattacher la pensée religieuse contenue dans le Nouveau Testament aux expériences psychologiques et morales qui l'ont déterminée.

En suivant cette méthode, M. Fulliquet distingue trois phases dans le développement de la pensée chrétienne. Dans la première domine la préoccupation historique ; dans la seconde, la préoccupation psychologique, représentée par l'apôtre Paul ; dans la troisième, la préoccupation mystique, représentée par l'apôtre Jean. Il s'éloigne

ainsi et se sépare nettement, et du « point de vue traditionnel, qui voit sous la plume des auteurs sacrés une harmonie parfaite de vues, de préoccupations, de conditions, en sorte que chacun écrit un chapitre d'un livre commun dont l'auteur général et responsable est le Saint-Esprit », et du « point de vue critique, qui met en relief l'antagonisme du judéo-christianisme et du paulinisme, couronné par cette réconciliation qui dépasse les deux conceptions hostiles, le johannisme (p. 47) ».

M. Fulliquet rejette, et selon nous avec toute raison, l'idée que se fait M. Ernest Naville du témoignage de Jésus-Christ. Il n'admet pas que « Jésus parle de la maison de son père, parce qu'il y a vécu, parce qu'il en possède ce genre d'expérience que nous appelons sensible », mais « parce qu'il en a la certitude morale en raison des relations intimes qu'il soutient avec le Père (p.21) ». Mais il tient que cette certitude morale a suffi pour conduire Jésus à celle de sa préexistence réelle. « De cette existence antérieure à sa naissance, Jésus n'a aucune espèce de souvenir, autrement il échapperait par là à la nature humaine et nous deviendrait absolument incompréhensible... Mais il ne trouve l'explication complète de lui-même et de sa position historique qu'en prolongeant en avant de son apparition sur la terre les traits parfaitement clairs de ses relations terrestres avec Dieu (p. 77). »

La position que prend notre auteur dans la question des miracles est à noter. D'une part, il veut que l'on « renonce complètement à regarder et à présenter le miracle comme une preuve (p. 35) ». En quoi nous l'approuvons fort ; car le miracle, où l'on chercherait une preuve, a grand besoin aujourd'hui d'être prouvé lui-même, ne le paraissant pas et ne l'étant pas assez par l'espèce de témoignage qui l'affirme. D'autre part, il croit à la réalité de miracles positifs, d'interventions de Dieu dans l'ordre des faits physiques et physiologiques, et il déclare ne pas pouvoir accepter cette opinion de Harnack, que l'historien ne pourrait voir dans un miracle un événement historique assuré, sans renoncer par là au point de vue qui domine toute recherche historique.

GOUNELLE (PAUL). — **Etude comparée de la notion de liberté d'après les morales criticiste et utilitaire et l'enseignement de Jésus** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié).

Excellente thèse de baccalauréat en théologie. Nous y remarquons une critique très solide, très concluante de la liberté nouménale de Kant. M. Gounelle montre très bien que, puisque nous sommes soumis au devoir dans le monde sensible, il faut que la liberté agisse dans le monde sensible pour remplir le devoir, et, par conséquent, qu'elle « puisse être un de nos attributs, à nous, phénomènes (p. 17) ». Est-il possible, dans la théorie de la liberté nouménale, d'expliquer le

fait indéniable de la conversion (p. 19) ? Est-il possible de concevoir « l'homme comme déterminé dans les phénomènes de sa vie et libre cependant dans le noumène de sa volonté (p. 20) » ?

Mais pourquoi l'auteur, après avoir dit que, « s'il est une notion qui implique en l'homme la liberté, c'est bien celle du devoir (p. 9) », reproche-t-il à Kant de déduire l'idée du libre pouvoir de celle de l'impératif moral ? Si Kant a fait de la liberté un postulat, c'est que, pas plus que Stuart Mill, il n'a pu y voir un réel fait de conscience. C'est la conscience morale qui rend témoignage à la liberté ; c'est elle qui nous assure que nous sommes libres, ou que nous l'avons été, et que nous pouvons l'être encore, c'est-à-dire que le déterminisme intérieur résultant de l'habitude n'est pas invincible, si nous voulons bien chercher là où ils sont les moyens de le surmonter.

GRETILLAT (A.). — **Exposé de théologie systématique, tome II : Apologétique, Canonique** (in-8°, Neuchatel, Attinger frères).

Des quatre volumes de l'*Exposé de théologie systématique* de M. Gretillat, deux, les tomes III et IV, sont consacrés à la dogmatique ; les deux autres, les tomes I et II, renferment la propédeutique, qui est l'introduction à la théologie. La propédeutique se divise en trois sections : la méthodologie, objet du tome premier ; l'apologétique et la canonique, réunies dans le tome II. Ce second volume, le dernier que l'auteur ait publié, est le seul qui ait droit, par sa date, à une place dans notre bibliographie de l'année 1893.

L'apologétique est la partie de la théologie qui traite de la défense du christianisme. L'apologétique est *externe*, si elle prétend établir la vérité du christianisme par les faits miraculeux de l'histoire évangélique ; elle est *interne*, si elle réduit la preuve décisive de cette vérité à la constatation de l'accord entre les besoins de l'âme humaine, les postulats de la conscience ou l'expérience du fidèle, d'une part, et l'apparition du Christ sur la terre, le caractère de sa personne, de son œuvre et de ses paroles, de l'autre. Tout en reconnaissant que l'apologétique externe est insuffisante, M. Gretillat tient qu'il faut la conserver en l'unissant à l'apologétique interne. Sur ce point, il reste, nous semble-t-il, beaucoup trop attaché à la tradition. Est-il possible de ne pas voir que le miracle, envisagé comme argument, est décidément invalidé, perdu pour l'apologétique, qu'elle ne peut plus s'en servir auprès des esprits cultivés, que ceux qui sont aujourd'hui attirés à la foi, conquis par la foi, vont de la doctrine aux miracles, et non des miracles à la doctrine ?

La canonique traite de l'autorité de l'Ecriture. M. Gretillat n'admet pas l'inspiration plénière de la Bible. Elle n'est, dit-il, infaillible que dans les limites de la révélation ; et la révélation « n'a dû porter que sur un objet, le fait du salut de l'humanité, laissant en dehors de son rayon ou de son horizon toute vérité n'intéressant pas directement le

fait rédempteur (p. 559). » Ainsi les erreurs d'histoire naturelle, d'histoire générale et de philologie que l'on peut relever dans les livres saints n'en atteignent pas l'autorité, parce qu'elles portent sur des matières où l'inspiration n'avait pas de raison d'être, où, par suite, les écrivains n'étaient pas « soulevés au-dessus du monde et d'eux-mêmes », où ils restaient « livrés aux chances d'erreurs communes », où ils redevenaient, en un mot, « les enfants de leur peuple et de leur temps (p. 567) ».

Mais l'auteur soutient que, si la perfection morale n'implique pas la toute-science, elle est incompatible avec l'erreur. Il répugne, dit-il, à la notion de la parfaite sainteté que l'homme en qui elle se trouve puisse émettre sur un objet quelconque un jugement faillible ; car l'erreur de ce jugement « serait déjà, de quelques circonstances atténuantes qu'elle fût entourée, une faute morale (p. 560) ». Cette proposition nous paraît psychologiquement contestable. La sainteté parfaite implique parfaite sincérité, non immunité d'erreur ; le saint étant un homme, sa certitude est humaine, donc relative à des facultés humaines. La présence du péché en l'homme exclut l'infaillibilité, à cause du rôle de la passion et de la volonté dans la croyance ; l'absence du péché n'implique pas l'infaillibilité, parce que la croyance a d'autres facteurs que la passion et la volonté.

HARNACK (ADOLPHE). — **Précis de l'histoire des dogmes,** traduit de l'allemand, par EUGÈNE CHOISY (in-8°, Fischbacher).

M. Harnack a résumé en ce livre le grand ouvrage qu'il avait antérieurement publié sur l'histoire des dogmes. Il fait remarquer qu'un précis a l'avantage « de faire ressortir les grands traits du développement historique et l'enchaînement des parties plus clairement qu'un manuel très détaillé ». C'est ce qui l'a engagé, dit-il, « à faire suivre la publication de son *Manuel* de celle d'un *Précis* (Préface, p. VI) ».

Ce *Précis* renferme deux parties : 1° Formation du dogme ecclésiastique ; 2° Développement du dogme ecclésiastique.

Les chapitres qui nous paraissent les plus intéressants sont, dans la première partie, le chapitre IV du livre I, sur les gnostiques ; et, dans la seconde partie, les chapitres III et IV du livre II, consacrés à saint Augustin, considéré comme réformateur de la piété chrétienne et, comme docteur de l'Eglise. Nous citerons quelques passages où M. Harnack montre le rôle du gnosticisme dans la première période de l'histoire de la théologie chrétienne :

« Dans le gnosticisme nous voyons s'accuser le progrès d'un travail qui avait commencé déjà auparavant dans l'Église et qui a trouvé dans le système catholique la limite de son lent développement. Les gnostiques ont été les *théologiens* du premier siècle ; ils ont été les premiers à faire du christianisme un système de dogmes (p. 19). »

« On peut dire que les gnostiques sont les chrétiens qui tentèrent de procéder à une rapide conquête du christianisme au bénéfice de la culture hellénique et *vice versa*. Pour rendre plus facile la conclusion de l'alliance entre ces deux puissances, ils ont ensuite abandonné l'Ancien Testament (p. 20). »

« Les différences entre le christianisme gnostique, le christianisme ordinaire et la théologie ecclésiastique nous apparaissent plus ou moins flottantes, car les trois mettaient l'accent surtout sur la connaissance : ils faisaient de l'Évangile la connaissance parfaite qui doit transformer le monde. La *foi* était supplantée par la *gnose*, on faisait à la philosophie des emprunts toujours plus importants, on restreignait l'eschatologie, on donnait une place à des opinions empreintes de docétisme, et on estimait très fort un ascétisme très rigoureux (p. 25). »

« La christologie du gnosticisme, sa doctrine de la rédemption, son culte magique, sa doctrine des sacrements, sa littérature scientifique, tout montre combien il est un catholicisme anticipé (p. 28). »

HAUTIÈRE (E. DE LA). — **Cours élémentaire de philosophie morale** (in-12, Garnier frères).

Nous n'avons guère que des éloges à donner à ce cours de philosophie morale. Les questions y sont traitées avec tous les développements que comporte un livre élémentaire et le plus souvent dans un esprit rationnellement irréprochable. Nous remarquons d'abord quelques pages très satisfaisantes sur la distinction de la conscience psychologique et de la conscience morale, sur l'analyse de la conscience morale, sur ses attributions, sur ses rapports avec la raison. Mais il nous paraît que, dans la distribution des matières, le chapitre sur le devoir aurait dû précéder et non suivre ceux qui sont consacrés à la liberté morale et à la responsabilité morale. L'auteur aurait dû comprendre que le libre arbitre consistant dans le choix entre alternatives différentes, il serait illusoire, si les alternatives dont il s'agit n'étaient pas réellement possibles; que la possibilité réelle de ces alternatives découle évidemment de l'impératif moral, pris au sérieux; que, par conséquent, il n'est pas de considération qui puisse mieux que celle de l'impératif moral mettre en lumière la réalité des possibles offerts au choix de l'agent; qu'il convient donc et qu'il est naturel de lier, comme l'a fait Kant, l'idée de liberté à celle d'obligation qui se détermine plus nettement, qui s'impose plus clairement, et que la conscience morale est, par sa nature même, impuissante à rejeter.

Dans un autre chapitre, M. de la Hautière examine la question des rapports des idées de devoir et de bien. Il se prononce, comme le sens commun et comme l'école spiritualiste, contre la solution de Kant. « Où se trouve, répète-t-il après bien d'autres, la raison de l'obligation, n'est-ce pas dans le bien? Le devoir n'est pas un ordre arbitraire,

tyrannique ; son autorité vient de ce que la loi est bonne (p. 174). » Il ne prend pas garde que le bien où n'entre pas l'idée de devoir se rapporte nécessairement à l'attrait ou à l'intérêt, et que, par conséquent faire dériver l'idée de devoir de celle de bien revient à la tirer de celle d'attrait ou d'intérêt, c'est-à-dire à supprimer l'impératif catégorique.

Notons enfin que, dans le chapitre où il parle de la morale indépendante et des rapports du sentiment moral et du sentiment religieux, l'auteur ne nous paraît pas aller au fond de cette question importante. Après un examen critique superficiel, il conclut que l'autorité du devoir a son origine et son fondement dans la volonté divine, dans le commandement divin (p. 227), comme si le devoir, l'ordre de justice, disait Malebranche, ne s'imposait pas à toute volonté, à la volonté divine comme à toute autre, comme si la perfection morale n'était pas, en Dieu, un attribut distinct de la puissance. Ce qui est vrai, c'est qu'une morale qui ne se reconnaît de rapport, de lien avec aucune métaphysique, ne peut guère être qu'une morale de sentiment. Pas de morale rationnelle qui ne postule une métaphysique.

HELLO (ERNEST). — **L'homme, la vie, la science, l'art,** nouvelle édition (in-12, Perrin et Cie).

L'auteur est un moraliste catholique, d'un catholicisme violent ; il appartient, peut-on dire, à l'école de Joseph de Maistre, dont il partage les sentiments de mépris et de haine contre le XVIIIe siècle et sur lequel même il se plaît à renchérir. L'ouvrage est un recueil d'articles publiés antérieurement en des journaux et des revues, mais qui ont, nous dit Hello lui-même dans une *préface*, l'unité organique, c'est-à-dire l'unité de but et l'unité d'inspiration. Il est divisé en trois livres : I. La vie ; II. La science ; III. L'art. Parmi les morceaux qu'il renferme, ceux du premier livre nous paraissent offrir le plus d'intérêt. Nous signalerons particulièrement : *Le veau d'or ; Les associations d'idée ; Le respect humain ; Le rire et les larmes ; L'honneur ; L'homme médiocre* ; *La passion du malheur*.

Du second livre nous détacherons quelques pensées qui font connaître et permettent d'apprécier la philosophie de l'auteur :

« Le paganisme, le rationalisme et le panthéisme portent en eux une graine de laquelle naît le scepticisme. La mythologie grecque, Fichte, Spinoza, Platon et Schelling, portent en eux Pyrrhon, qui naît un jour ou l'autre (p. 135). »

« Hegel a condensé l'erreur ; il l'a systématisée, il l'a proférée si je puis ainsi parler, tout entière, et tout entière en un mot... Satan s'est reconnu dans la formule hégélienne, il l'a admirée comme une chose à lui, car l'Orgueil, Satan et Hegel poussent le même cri : l'Etre et le Néant sont identiques (p. 137). »

« La tendance du moyen âge fut de sentir partout la vie, de ne rien isoler, et d'assister au travail de la création. L'antiquité avait été singulièrement privée du sens de la vie. L'élément, ou les éléments dont elle supposait le monde formé ressemblaient au ressort d'une montre qui joue mécaniquement... La science de moyen âge arrive et dit : Les êtres en général ont deux constitutifs métaphysiques, la Puissance et l'Acte. Les composés en général et les corps en particulier ont deux éléments physiques, la matière et la forme (p. 185). »

L'admiration de l'auteur pour le moyen âge est ici étrangement appliquée. Il ignore évidemment que le moyen âge n'a pas inventé, mais emprunté à Aristote, c'est-à-dire à la science et à la philosophie anciennes, la distinction de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme.

HOLLARD (ROGER). — **Foi et devoir** (in-12, Fischbacher).

Sous ce titre sont réunis quatre discours traitant des *rapports de la religion et de la morale chrétiennes*. L'auteur a voulu y établir que « la morale de l'Evangile ne doit pas être séparée de la religion de l'Evangile et cela sous peine de perdre son caractère essentiel et sa vertu (p. 23) ». Pour marquer le rapport qui lui paraît unir le devoir à la foi, il invoque trois témoignages : celui de l'*Evangile*, et surtout de la parole du Christ ; celui de l'*histoire;* enfin, celui de la *nature humaine*.

M. Hollard montre très bien que, dans l'Evangile, la morale est liée étroitement et indissolublement à la religion, par les motifs sur lesquels s'y fonde la prescription du devoir (volonté de Dieu, paternité divine), par le but assigné au devoir (établissement du royaume de Dieu), par la condition imposée à celui qui veut accomplir le devoir (se repentir, se convertir, devenir un homme nouveau), condition qui ne peut être remplie sans une force divine. Mais il paraît confondre avec la raison et le fondement même du devoir les motifs religieux qui peuvent nous exciter à le remplir en nous le rendant plus sensible. Et c'est là une erreur philosophique qu'il nous faut relever.

Des devoirs particuliers ont leur raison, leur fondement dans l'idée générale du devoir, dont ils sont les applications. Mais à cette idée générale du devoir on cherche vainement une raison : il n'y en a pas et ne peut pas y en avoir, parce que c'est une idée première et irréductible. Nous constatons qu'elle est inhérente à notre nature, mais nous ne l'expliquons pas par notre nature : nous ne l'en déduisons qu'après l'y avoir introduite. On ne peut expliquer le devoir par la volonté de Dieu, sans supposer le devoir d'obéir à Dieu, lequel suppose en Dieu une volonté parfaite, c'est-à-dire parfaitement soumise au devoir. On ne peut dire que notre devoir est d'être parfaits, parce que nous sommes les enfants d'un être parfait, sans supposer le de-

voir d'imiter cet être parfait. On ne peut dire que nos devoirs envers Dieu et envers les hommes, viennent de ce que Dieu est notre père et les hommes nos frères, sans supposer qu'il existe des devoirs de fils et de frères. Par l'affirmation de la paternité divine et de la fraternité humaine, l'Evangile n'a évidemment fait qu'étendre et généraliser une idée préexistante de devoir, la notion populaire des devoirs de famille : devoirs des enfants envers le père et des frères entre eux. Cela ne veut pas dire que cette belle généralisation, due au christianisme, ne soit pas d'une très grande importance, et qu'elle n'élève point, par les motifs et mobiles dont elle l'inspire, la charité chrétienne bien au-dessus de la charité païenne et de la charité bouddhique. Nous n'avons, certes, aucune objection à faire à cette remarque de M. Hollard, que « deux morales peuvent être à la fois très semblables par leurs préceptes, très dissemblables par leur inspiration, et par conséquent, par leurs effets dans la vie (p. 52) ». Nous l'avons faite nous-même autrefois, en comparant la morale bouddhique et la morale chrétienne (1).

HUXLEY (Th). — **Science et religion** (in-12, Bibliothèque scientifique contemporaine, J.-B. Baillière).

Les Essais compris dans ce volume ont été écrits, au cours des six ou sept dernières années, en réponse à des attaques « contre des doctrines que l'auteur tient pour bien établies ». Ils portent, — c'est M. Huxley lui-même qui le dit, — « la marque de leur origine dans le ton de polémique qui les imprègne ». Ils mettent en vive lumière l'opposition qui existe entre la doctrine de l'évolution et le surnaturalisme biblique.

Pour M. Huxley, la doctrine de l'évolution est, non une spéculation, mais la généralisation des faits « que les biologistes classent sous les chefs de l'embryologie et de la paléontologie et qui peuvent être observés par quiconque prendra la peine nécessaire (p. 38) ». Plus la science progresse, plus s'étend et se confirme la doctrine de l'évolution ; plus celle-ci gagne de terrain, plus le surnaturel en perd ; il est ainsi éliminé de plus en plus « de sa place primitivement si grande dans la pensée de l'homme (p. 6) ».

L'auteur avertit que la doctrine de l'évolution, telle qu'il l'envisage, c'est-à-dire comme généralisation scientifique, ne doit pas être confondue avec une philosophie générale de l'évolution, telle que celle de Spencer, ni même avec une théorie de l'origine des espèces, telle que celle de Darwin. A ses yeux, les tentatives pour construire une philosophie de l'évolution peuvent être « utiles et même admirables », mais elles sont « prématurées » (p. 37). Quant à la théorie darwinienne

(1) Voyez *Année philosophique*, année 1868, in-12, Fischbacher, p. 411 et suivantes.

de la sélection naturelle, il est très vrai qu'elle présuppose l'évolution, mais il ne l'est pas que l'évolution l'implique nécessairement. Renfermée dans ses limites scientifiques, la doctrine de l'évolution consiste à admettre que les formes d'un même type ne sont pas nées « indépendamment les unes des autres, par intervalles, durant des milliers d'années », mais que « les formes récentes sont des descendants modifiés des premières (p. 39) »; que l'homme a « pour origine des formes qui ont le même rapport avec l'*Homo sapiens* que l'*Hipparion* avec l'*Equus* (p. 46) »; qu'il s'est séparé de ces formes voisines et s'est élevé d'un état inférieur à un état supérieur, par un lent progrès naturel, « de petites différences primitives d'un certain ordre ayant amené à la longue une divergence considérable entre la race humaine et les autres (p. 47) »; que l'innocence primitive de l'humanité n'est que celle « du singe et du tigre dont il serait absurde de blâmer les actes, quand ils seraient le plus contraires aux principes de la moralité (p. 48) »; que les règles de la moralité sont nées de l'observation et de l'expérience relatives aux phénomènes sociaux, et qu'elles ont progressé avec l'organisation sociale.

Il est clair que la doctrine de l'évolution, ainsi comprise, est en contradiction avec l'infaillibilité que tels théologiens et telles Eglises attribuent à la Bible. M. Huxley le montre sans peine et avec des développements où son talent et sa verve de polémiste se donnent carrière. Il tient d'ailleurs que la valeur morale et pédagogique des Ecritures « n'a aucun rapport nécessaire avec les cosmogonies, les démonologies et les interventions miraculeuses (p. 54) ». On peut, croyons-nous, tout en niant, comme lui, l'infaillibilité de la Bible, contester la valeur scientifique de quelques-unes au moins des inductions qu'il réunit sous le nom d'*évolution*, par exemple de celles qui se rapportent à l'origine des caractères intellectuels et moraux de l'espèce humaine.

LEENHARDT (F.). — **Le péché d'après l'Ethique de Rothe** (in-8°, Toulouse, imprimerie Chauvin).

Cette belle et savante étude est la thèse de doctorat en théologie soutenue par l'auteur devant la Faculté de théologie de Montauban. Elle est divisée en deux parties : la première est consacrée à l'exposition de la doctrine de Rothe ; la seconde à la critique de cette doctrine.

Dans la théologie de Rothe, la notion du péché dépend de celles de Dieu et de la création. M. Leenhardt montre très bien comment se lient étroitement les unes aux autres toutes les parties de système du théologien allemand. Mais, dans ce système, c'est la théorie du péché qui est l'objet spécial de son étude et sur laquelle porte directement sa critique. La métaphysique de Rothe n'en est qu'indirectement atteinte. Il y a pourtant contre cette métaphysique, telle que la résume

fort bien notre auteur, d'autres objections encore à élever que l'inévitabilité du péché, à laquelle elle aboutit et que ne peut souffrir, sous aucune forme, la conscience morale et religieuse.

Ainsi, nous ne voyons, quant à nous, rien qui résiste à l'examen dans les spéculations de Rothe sur la causalité où n'entre aucune idée de succession ; sur la distinction en Dieu de l'absolu cause et de l'esprit personnel causé ; sur le Dieu esprit, le Dieu personne, qui existe hors du temps, pense et veut hors du temps, agit, crée et pose son non-moi hors du temps ; sur la création moralement nécessaire et, par suite, éternelle, qui rappelle le déterminisme, l'infinitisme et l'optimisme de Lebniz ; sur la nécessité du développement créateur et de ses différents stades, qui paraît venir de Schelling ; sur l'espace et la matière, présentés comme existence réelle et objective, comme première forme du non-moi de Dieu, comme point de départ nécessaire du développement créateur ; sur l'esprit-créature, qu'on ne doit pas, comme les idéalistes, définir uniquement par la conscience, parce que la conscience n'en est qu'une détermination consécutive.

Dans le système de Rothe apparaît, d'une manière frappante, la contradiction du panthéisme et de l'anthropomorphisme, posés l'un à côté de l'autre, celui-ci par la psychologie religieuse, celui-là par la cosmogonie métaphysique. De la psychologie religieuse vient l'affirmation d'une sérieuse et vraie liberté humaine, qui exclut la prédestination comme incompatible avec la prière, et qui limite la prescience divine en la réduisant à la conjecture ; de la cosmogonie métaphysique, la négation de ce que Rothe appelle l'arbitraire divin et qui est la liberté divine, et la place nécessaire du péché dans le plan de la création. M. Leenhardt a bien vu cette contradiction : il faut lire, au chapitre XII, les excellentes pages où il la met en lumière dans la question du péché.

Le mal moral n'a pu avoir place dans l'idée du développement créateur, que comme possibilité résultant du libre arbitre, voilà ce que dit la conscience morale et religieuse. Mais une autre question se pose : le mal physique n'a-t-il pu y entrer avec un autre sens, un autre caractère que celui de châtiment ? M Leenhardt admet qu'on peut répondre affirmativement à cette question, en considérant le mal physique comme moyen et condition du bien moral, qui est le but ultime de la création, comme moyen et condition de l'évolution biologique d'où est sorti l'agent libre et, comme tel, capable de réaliser le bien moral. Cette solution n'est peut-être pas absolument satisfaisante ; mais les hypothèses de préexistence que produisent ceux qui la repoussent et qui veulent que tout mal physique soit la conséquence d'un mal moral, soulèvent les plus graves objections, sous quelque forme qu'elles se présentent.

MARTENSEN. — Théorie de la morale, trad. par G. Ducros (grand in-8°, Fischbacher).

Il faut remercier et féliciter M. Ducros d'avoir traduit cet ouvrage du théologien danois, et souhaiter que tous ceux qui s'occupent de philosophie morale et religieuse lui donnent toute l'attention qu'il mérite. Ils trouveront certainement plaisir et profit à lire l'introduction et les quatre livres dont il est composé. En nombre de pages, ils admireront la riche érudition, les vues larges, la sûreté de jugement, l'originalité et la force de pensée de l'auteur. Nous leur signalerons particulièrement : le chapitre II de l'introduction sur les rapports de la religion et de la morale ; le chapitre III du livre II, sur l'optimisme et le pessimisme ; le chapitre V du même livre, sur le socialisme et l'individualisme ; le chapitre XI du livre III, sur l'amour pur et le quiétisme ; les chapitres VI et IX du livre IV, sur le jésuitisme, le probabilisme et la casuistique.

Nous tenons à citer ici le passage suivant, très caractéristique, où Martensen montre que la morale indépendante ne peut se suffire à elle-même :

« La foi vivante au devoir implique la foi inconsciente en l'ordre moral, au gouvernement moral de ce monde, en d'autres termes, en une providence divine, réservant à la bonne cause la victoire définitive... Il n'est pas d'acte moral digne de ce nom qui ne soit un acte de foi. Aussi Kant et Fichte, tout en affirmant la morale indépendante, sont obligés de confesser la morale religieuse. La contradiction qu'implique la morale indépendante apparaît bien plus évidente encore, lorsqu'au lieu de regarder à l'action qu'elle commande, nous regardons à la douleur que forcément elle impose. Que devenir alors que nous voyons notre activité contredite ou brisée par la maladie ou d'autres épreuves plus dures encore? Dans ces circonstances, la morale indépendante ne peut nous conseiller que la résignation absolue. Mais la résignation ne peut supprimer la liberté, car se résigner, c'est abdiquer au profit de la nécessité. Et si la nécessité n'est autre chose que la puissance d'une nature inconsciente, ne nous impose-t-on pas la plus abaissée et la plus cruelle de toutes les servitudes?... Mais ce n'est pas seulement en présence des injustices et des violences de la nature et du monde du dehors que notre impuissance s'accuse le plus douloureusement... Il peut advenir que, tout à coup, mis en présence de la loi de Dieu, telle qu'elle s'impose dans sa juste rigueur, nous sentions notre volonté captive et rebelle contredire à ce qu'elle sait être notre service raisonnable... A cette contradiction la plus amère que connaisse la conscience morale, quel remède peut nous apporter la morale indépendante? Nous prêchera-t-elle la repentance? Mais le repentir, que peut-il pour nous? Il ne sait que faire revivre le mal que nous avons accompli ;

mais il ne peut ni le supprimer, ni nous donner la force nécessaire à notre relèvement (p. 30). »

Il est inutile de dire qu'en ce passage, Mortensen entend par morale indépendante la morale indifférente à toute foi métaphysique et théologique ; et il montre très bien ce qui manque à la morale ainsi comprise, c'est-à-dire séparée des postulats qui en rendent la pratique possible, en affranchissant la volonté de tout déterminisme intérieur, et qui lui donnent une signification et une portée cosmologiques, en assurant au bien la victoire finale sur le déterminisme de la nature. Remarquons, en passant, qu'au postulat philosophique de la liberté se lie naturellement le postulat religieux de la grâce, envisagée comme condition d'un libre arbitre efficace, comme contrepoids aux passions, à l'habitude et à l'hérédité psychique. On n'a peut-être pas assez réfléchi au rapport qui unit les trois postulats criticistes aux trois vertus dites théologales du christianisme. Contre le pessimisme radical, il faut à la conscience foi, espérance et amour ; amour qui anime, élève et soutienne le bon vouloir ; espérance d'une vie future ; foi en une puissance justicière.

MOLINARI (G. DE). — **Précis d'économie politique et de morale** (in-12, Guillaumin).

Montrer les lois de l'économique liées par un rapport de dépendance aux lois de la biologie, et les lois de la morale liées à celles de l'économique : tel est l'objet de ce volume.

Toutes les espèces animales se conservent et se multiplient sous l'impulsion du mobile de la peine et de la jouissance. La peine et la jouissance sont déterminées, la première par la déperdition, la seconde par l'acquisition des matériaux et des forces nécessaires à la conservation de la vitalité. L'individu, quelle que soit l'espèce à laquelle il appartient, est obligé de faire préalablement une dépense de ses forces vitales pour les conserver ou les renouveler et les accroître : il est obligé de travailler. Cette dépense s'impose plus ou moins grande, et le travail qu'elle exige est plus ou moins ardu et compliqué, selon la nature des forces qu'il s'agit d'entretenir, et, par suite, selon l'élévation de l'espèce. Par la concurrence vitale, la nature conserve dans chaque espèce les individus les plus forts et règle la reproduction de l'espèce dans la proportion utile. Ce mécanisme de conservation et d'ordre a pour moteurs des instincts, dont les principaux sont l'instinct de l'appropriation et l'instinct de la reproduction auquel se joint le sentiment de la paternité.

De ces lois biologiques, qui régissent l'espèce humaine comme les espèces animales, dérivent les lois économiques. Celles-ci sont liées à la faculté de produire, qui caractérise l'espèce humaine. Les espèces animales n'ont que la faculté de détruire ; et l'homme, tant qu'il vit de la chasse et des fruits naturels du sol se rapproche beaucoup

des animaux par ses instincts. La distance qui l'en sépare augmente, devient énorme, par la substitution de l'industrie productive du sol aux industries destructives des temps primitifs. C'est la naissance des notions morales, c'est-à-dire des idées de droit et de devoir, qui rend possible cet immense progrès; et ces notions morales, nécessaires pour établir et maintenir la propriété individuelle, la division du travail et l'échange, sont dues au sentiment religieux. Sans l'établissement du droit et du devoir, c'est-à-dire de l'ordre moral, l'ordre économique le plus favorable à la production n'aurait pu être réalisé. Sans la religion, sans la crainte des dieux qui a discipliné les instincts, les règles morales qui permettent à l'individu d'atteindre aux fins de l'économie politique n'auraient pu être établies. Ces règles étaient fondées sur l'expérience. Une élite intelligente reconnut qu'elles étaient d'intérêt général et, par la religion, qui en fit des commandements divins, en imposa le respect et en assura l'observation.

Ainsi, selon M. de Molinari, l'origine du droit et du devoir serait empirique et utilitaire, et la morale dépendrait à la fois de l'économie politique et de la croyance religieuse ; de l'économie politique, pour sa matière; de la croyance religieuse, pour sa forme. Il est inutile de dire que nous sommes fort éloigné de ces vues.

MONNIER (Henri). — **La notion catholique de la foi, d'après saint Thomas d'Aquin et le Concile de Trente** (broch. in-8°, Paris, imprimerie J. Lepetit).

Cette thèse de baccalauréat en théologie fait honneur à M. Henri Monnier. C'est un travail fort distingué. Le chapitre II, où l'auteur analyse et expose la notion de la foi chez saint Thomas, nous a paru très remarquable. Mais nous regrettons que le sujet n'ait pas été traité avec plus de développements. Rien de plus intéressant que de suivre l'évolution de l'idée de foi dans l'histoire du christianisme. Cette idée présente, à l'origine, une richesse et une complexité d'où naîtront plus tard des diversités et des contradictions. Elle renferme, il nous semble, trois éléments, organiquement unis, que M. Monnier a bien vus, mais qu'il aurait dû peut-être distinguer plus nettement. Le premier, celui qui domine les autres, est l'affection, l'amour : c'est celui que saint Paul a mis en lumière ; celui que les mystiques ont conservé à travers les siècles ; celui auquel est revenue et s'est attachée la Réforme du XVI[e] siècle. Foi signifie avant tout confiance du cœur religieux en la bonne nouvelle du pardon, de la rédemption, du salut par Jésus-Christ. Mais cette foi-confiance enveloppe la croyance, l'adhésion intellectuelle aux vérités religieuses enseignées par Jésus-Christ et ses apôtres. La foi-croyance, à son tour, enveloppe l'obéissance de l'esprit à l'autorité enseignante de Jésus-Christ et des apôtres, puis à celle du Livre qui conserve leurs enseignements, puis

à celle de l'Eglise, quand l'Eglise est considérée comme l'interprète infaillible de ce livre, finalement à celle du pape, lorsque dans le pape s'est concentrée toute l'autorité de l'Eglise. On voit sans peine pourquoi le premier élément (foi-confiance) n'était pas susceptible de développement, et pourquoi il a dû être laissé dans l'ombre, puis entièrement sacrifié par suite du développement des deux autres. On comprend aussi très bien comment la foi-croyance s'est enrichie par la formation des dogmes, due au génie grec ; et comment sous l'influence du génie latin, la foi-obéissance, par une évolution corrélative à celle de l'autorité ecclésiastique, est devenue de moins en moins explicite et personnelle, de plus en plus étrangère à l'intelligence du croyant. Ainsi la notion de la foi a été s'appauvrissant : elle s'est vidée peu à peu, d'abord de son contenu moral, pour devenir un simple mode de connaissance métaphysique ; puis de son contenu intellectuel, pour n'être plus guère qu'un principe de discipline.

Mais comment M. Monnier, après l'étude qu'il a faite de la notion catholique de la foi, peut-il admettre que, le système catholique étant « l'œuvre des lois de l'histoire », il y a « du divin » dans ce système, comme « dans la métaphysique grecque et dans les ordonnances légalistes des Juifs (p. 52) » ? L'optimisme historique cesse-t-il d'être immoral lorsqu'il s'applique à l'histoire de la théologie ?

NAVILLE (Ernest). — **Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien. Etudes philosophiques et religieuses** (grand in-8°, Fischbacher).

Les parties de ce livre qui nous paraissent les plus intéressantes sont le chapitre Ier et l'appendice I, consacrés au rôle du témoignage dans la connaissance. M. Naville montre très bien l'importance, souvent méconnue, de ce rôle. Il tient que le témoignage doit prendre place à côté de l'expérience personnelle et de la raison, comme une troisième source de la connaissance, distincte des deux autres, irréductible aux deux autres. Dans ce que l'on désigne sous le nom général d'*expérience*, le témoignage a une part considérable dont on ne se rend pas toujours compte. Qu'est-ce que le témoignage ? C'est le moyen par lequel l'expérience d'autrui vient se joindre à l'expérience personnelle pour l'étendre, l'éclairer, la contrôler, la rectifier. Des exemples concluants mettent en lumière les divers offices du témoignage.

Ce qui est, selon nous, contestable en cette analyse, c'est l'irréductibilité du témoignage à la raison. Il nous est impossible de ne pas voir l'application instinctive ou réfléchie de principes rationnels dans la confiance accordée aux témoins et dans le passage de cette confiance à l'admission du fait affirmé par eux. C'est, en réalité, la raison qui nous permet de sortir des étroites limites de l'expérience personnelle, en nous appropriant, par le témoignage, l'expérience

d'autrui. La foi au témoignage n'est qu'un emploi spécial de la raison.

De l'étude logique du témoignage, considéré en général, M. Naville passe à l'étude théologique du témoignage de Jésus-Christ. Ce témoignage se résume dans « l'affirmation d'une réalité que le Christ dit connaître et qu'il appelle la maison de son père (p. 27) » ; par où il exprime le lieu spirituel de la vie future, de la future société à laquelle Dieu, le Père céleste, appelle les hommes. « La réalité de cette demeure sainte est l'article fondamental de l'enseignement de Jésus, et il affirme cette réalité en vertu de cette union intime avec Dieu par laquelle il possède la connaissance directe du monde divin (p. 31). » De l'idée de témoignage dérivent les idées corrélatives d'autorité et de foi. « Si Jésus de Nazareth est reconnu pour le témoin des choses divines (c'est la qualité qu'il s'attribue), son témoignage fait autorité pour le croyant (p. 71). » C'est méconnaître, selon notre auteur, le rôle du témoignage dans la connaissance, celui du témoignage de Jésus-Christ dans la religion chrétienne, que de vouloir faire rentrer l'autorité, sans laquelle il n'y a pas de foi, dans la raison, dans l'expérience, dans la conscience, que de prétendre ainsi remplacer la foi par la vue.

Nous nous bornerons ici à faire remarquer que le mot *témoignage* ne doit pas toujours être pris au sens littéral ; qu'il ne peut l'être, par exemple, lorsqu'on parle du témoignage intérieur du Saint-Esprit ; qu'il ne peut l'être davantage, lorsqu'il s'agit de l'enseignement évangélique ; que la vive et sûre conviction désignée par ce mot s'explique assez bien, nous semble-t-il, par l'inspiration morale et religieuse où elle a sa source ; que la révélation des choses divines par Jésus ne saurait être assimilée sérieusement à l'affirmation précise d'un fait par celui qui se souvient de l'avoir observé ; que cette conception traditionnelle, où la foi est liée à l'autorité du témoignage divin garantie par le miracle physique, ne peut plus se maintenir inébranlée que dans le catholicisme ; que de là vient peut-être l'étrange besoin éprouvé par M. Naville d'affaiblir chez ses coreligionnaires l'esprit protestant en ce qu'il a de spécifique, et d'abaisser la barrière qui les sépare de l'Eglise romaine, en attribuant à cette Eglise un esprit de tolérance et de libéralisme dont elle a toujours été et dont elle n'a pas cessé d'être fort éloignée.

OLDENBERG (H.). — **Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté**, traduit de l'allemand par A. Foucher (in-8°, bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Une introduction sur la caste brahmanique, le panthéisme, le pessimisme et l'ascétisme dans l'Inde avant le bouddhisme ; une première partie, sur la vie du Bouddha ; une seconde, sur les doctrines bouddhiques ; une troisième et dernière, sur la communauté des dis-

ciples du Bouddha : telles sont les divisions de cet ouvrage, qui est du plus haut intérêt par les textes cités et par les conclusions tirées de ces textes.

M. Oldenberg y modifie en quelques points importants, d'après une connaissance approfondie des Ecritures pâlies, les idées que la critique avait données jusqu'ici de l'histoire et des caractères du bouddhisme primitif. Il se prononce contre l'interprétation purement mythique du récit des luttes intérieures du Bouddha, ne voyant rien d'invraisemblable à ce que le descendant des Sakyas « ait connu ces luttes, ces combats entre l'espérance et le désespoir dont est remplie l'histoire de tous les grands initiateurs religieux de l'humanité (p. 116) », et il professe que nous possédons dans ce récit « un véritable fragment d'histoire (p. 117) ».

Le Bouddha a-t-il joué le rôle de réformateur de la société ? Doit-on considérer comme vraie la conception historique qui fait de lui « le champion victorieux des humbles contre une orgueilleuse aristocratie de naissance (p. 157) » ? L'auteur ne l'admet pas. « On peut, dit-il, parler de l'élément démocratique du bouddhisme, mais avec des restrictions qu'il faut avoir toujours présentes à l'esprit : jamais le Bouddha n'a songé à une réformation quelconque de l'état social; jamais il n'a rêvé de fonder sur la terre quelque royaume idéal, de réaliser quelque pieuse utopie (p. 156). »

L'origine de la révolution bouddhique est, selon M. Oldenberg, toute spéculative; en quoi elle lui paraît différer profondément de la révolution chrétienne. Il fait remarquer que la pensée du Bouddha « tirait son aliment du long développement antérieur de la spéculation métaphysique », et qu'on peut, à ce point de vue, « le rapprocher bien moins du fondateur que des représentants théologiques du christianisme, par exemple d'un Origène (p. 184) ». Il insiste sur les différences fondamentales qui séparent les idées des premiers chrétiens de celles des premiers bouddhistes. « Chez les uns, on ne met rien au-dessus du sentiment, dans sa pureté native, de la simplicité du cœur, de la foi. Ce sont des enfants à qui leur Père qui est dans les cieux a accordé son royaume : qui est-ce qui fera dès lors vibrer les cordes de l'âme? Une simple et courte parole, jaillie du fond d'une âme pure, en aura le privilège, bien mieux que l'exposition strictement logique d'un système philosophique abstrait. Mais le monde au sein duquel vivait le Bouddha avait une tout autre manière de concevoir les choses : pour lui le salut ou la perdition dépend de la science ou de l'ignorance; l'ignorance est la racine dernière de tout mal, et la seule puissance qui puisse détruire le mal dans sa racine est la science. La délivrance est donc avant tout une question de savoir, et la prédication de la Délivrance ne peut être autre chose que l'exposé de ce savoir, c'est-à-dire un enchaînement continu de notions et de propositions abstraites (p. 183). »

M. Oldenberg établit très bien, — et c'est ce qui nous paraît capi-

tal en son beau livre, — que la compassion, la charité du Bouddha est essentiellement philosophique et par là se distingue de celle du Christ. Elle s'applique uniquement à « la grande douleur commune de l'instabilité des choses » ; elle ne se préoccupe en rien des humbles, de ceux qui souffrent et qui traînent d'autres douleurs encore que cette douleur commune (p. 165). « Ce n'était pas pour le bas peuple, pour ceux qui avaient grandi, en travaillant de leurs mains, dans des occupations serviles, qu'était faite la prédication sur le mal de l'existence (p. 159). »

C'est précisément parce qu'elle n'a pas le caractère métaphysique de la charité du Bouddha et de ses disciples, que la charité chrétienne s'élève, par sa valeur et sa beauté morales, bien au-dessus de la charité bouddhique (1).

SABATIER (A.). — **Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse** (broch. in-8°, extrait de la Revue de théologie et de philosophie de Lausanne, juin 1893).

M. Sabatier s'applique, en cette intéressante brochure, à déterminer les caractères qui distinguent l'une de l'autre la connaissance du monde physique ou science proprement dite et la connaissance morale et religieuse. Il remarque d'abord que la première est *objective* et la seconde *subjective*. « Par la sensation réceptive se révèle à notre conscience le monde physique ; par l'action subjective se révèle le monde moral. De là deux ordres de connaissances qui se développent parallèlement : l'ordre des connaissances physiques, tout objectif, et celui, tout subjectif, des connaissances morales; la science de la nature et la science ou mieux la conscience de l'esprit (p. 16). »

Seconde différence : la connaissance physique ou science proprement dite enchaine, organise les phénomènes dans le temps et dans l'espace par le principe de la causalité nécessaire ; elle est essentiellement *déterministe* et *mécanique*. La connaissance religieuse est essentiellement *téléologique*.

Troisième différence : les théories de la science proprement dite sont *adéquates* à leur objet ; elles le représentent exactement, elles en sont l'équivalent dans l'esprit. Il n'en est pas de même des notions religieuses : quelque raffinées ou sublimes qu'on les obtienne, elles ne sont et ne seront jamais que *symboliques*. C'est que, pour exprimer l'objet de la religion, qui est transcendant, « notre imagination ne dispose que d'images phénoménales et notre entendement que de catégories logiques, lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps (p. 30) ».

Nous nous bornerons à indiquer brièvement les réserves que nous aurions à faire sur cette étude comparative des deux espèces de con-

(1) Voyez *Année philosophique*, année 1868, in-12, p. 413. Fischbacher.

naissance. Elles portent sur la première et la troisième différence. C'est la connaissance physique qui, selon nous, est *subjective*, comme les sensations et comme l'idée générale de l'espace, d'où elle procède. C'est l'explication mécanique de l'univers qui, selon nous, est *symbolique*, parce qu'elle ne représente pas, qu'elle ne peut pas représenter la réalité vraie et profonde des choses, à cause de la contradiction et de l'illusion inhérentes au continu. D'autre part, si l'on peut appeler *objective* la connaissance qui atteint les réalités indépendantes du sujet connaissant, c'est-à-dire dont le sujet connaissant n'est point lui-même un facteur, ce nom convient et doit être donné à la connaissance métaphysique, qui, sous le visible, le tangible, le matériel, dépendant de notre sensibilité et de sa forme spatiale, saisit par induction des consciences de différents degrés et fait consister le monde extérieur dans l'ensemble de ces consciences plus ou moins obscures. *Objective* est également, en ce sens très naturel, la connaissance religieuse qui s'élève par induction à la conscience souveraine et parfaite, créatrice de toutes les autres. La connaissance métaphysique et religieuse ne diffère pas en nature de celle que nous avons des consciences de nos semblables. Le mot *symbolique* ne peut s'y appliquer, car ce n'est pas le signe d'une réalité cachée, inaccessible, qu'elle nous donne, c'est bien la représentation de la réalité ou substance ultime : quelle est l'existence sous laquelle et au delà de laquelle il n'y a rien à chercher, rien à concevoir, si ce n'est l'esprit ou la conscience? Nous ne saurions comme M. Sabatier, voir dans les dogmes les symboles du transcendant, de l'infini, disons le mot, de l'inconnaissable. C'est, pour l'homme religieux, une connaissance adéquate à son objet que celle de la personnalité ou conscience divine, des attributs moraux de la divinité, de la création, c'est-à-dire du commencement de toutes choses par la libre volonté divine.

SABATIER (PAUL). — **Vie de saint François d'Assise** (in-8°, Fischbacher).

« Que ceux qui veulent parler d'Assise ne lui donnent pas ce nom qui dirait trop peu de chose, mais qu'ils l'appellent *Orient*, s'ils veulent employer le mot propre. — Là naquit au monde un *soleil*, qui n'était pas encore très loin de son lever, lorsqu'il commença à faire sentir à la terre quelque bon effet de sa grande vertu. — Car, tout jeune, il se mit en guerre avec son père par attachement pour cette femme à qui, comme à la mort, nul n'ouvre la porte avec plaisir. — Et devant sa cour spirituelle, et *coram patre*, il s'unit à elle ; ensuite de jour en jour il l'aima plus fortement. — Elle, veuve de son premier mari, depuis mille et cent ans et plus, obscure et méprisée, était restée jusqu'à celui-ci sans être recherchée par aucun autre. »

C'est ainsi que Dante résume la vie de saint François d'Assise au

chant XI du *Paradis*. On ne saurait mieux la caractériser. Cette femme à laquelle s'unit le saint est la Pauvreté. Le mari dont elle était veuve depuis plus de onze cents ans est Jésus-Christ. Cela veut dire que, par son mépris absolu de la propriété, saint François d'Assise a été l'unique et véritable imitateur du Christ, le seul disciple qui ait pris au sérieux et à la lettre, et qui ait voulu observer et qui ait observé réellement, entièrement ces préceptes du Maître : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et le donne aux pauvres... Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni sac, ni argent, ni deux tuniques. » Il est certain que son originalité, ce qui le distingue entre tous les fondateurs d'ordres religieux, est d'avoir mis dans la pauvreté la condition de la perfection et du bonheur, l'essence du christianisme. Saint François est le type moral et religieux le plus exquis qu'ait produit le moyen âge ; et l'on doit remercier M. P. Sabatier d'avoir ressuscité, en son beau livre, cette attrayante et poétique figure.

L'idée générale qui se dégage de cette intéressante biographie et qui nous semble parfaitement juste est qu'entre l'homme d'Église et le prophète, il y a une opposition secrète ou déclarée. A François d'Assise, « apôtre par l'ordre intérieur de l'Esprit, témoin de la liberté contre l'autorité », s'applique très bien le nom de prophète. « Ne devant rien à l'Église, ni à l'École, il fut véritablement théodidacte, et s'il ne vit peut-être pas la portée révolutionnaire de ses prédications, il refusa du moins toujours d'être ordonné prêtre. Il devinait la supériorité du sacerdoce spirituel. » Mais l'autorité ecclésiastique, qu'inquiétait son libre mysticisme, finit par lui arracher des concessions ; et ce fut là sa grande douleur. « Lorsque le prêtre se voit vaincu par le prophète, il change brusquement d'allures, il le prend sous sa protection ; il introduit ses harangues dans le canon sacré ; il jette sur ses épaules la chasuble sacerdotale. Les jours s'écoulent, les années passent, et le moment vient où la foule distraite ne distingue plus entre eux et finit par voir dans les prophètes une émanation du clergé. C'est là une des ironies les plus amères de l'histoire (*Introduction*, p. VIII). »

En lisant l'ouvrage de M. Sabatier, on trouve au christianisme de saint François d'Assise un caractère qui le rapproche du bouddhisme (1) : c'est la conception d'une charité où le droit personnel ne semble pas avoir de place et qui est étendue même aux animaux. Mais combien il en diffère par l'inspiration optimiste et profondément théiste de cette charité, qui procède, non de la compassion pour la douleur métaphysiquement inhérente à toute existence, mais de la reconnaissance joyeuse pour la bonté du Créateur, souverainement aimable en ses œuvres !

(1) Il y a un entretien du saint avec le frère Léon sur la joie parfaite qui rappelle celui du Bouddha avec Pourna.

Un moment, on put croire, au XIIIe siècle, que l'idéal franciscain, nous allions dire tolstoïste, révolutionnerait l'Eglise et la société chrétiennes. Il fut vaincu par l'esprit scolastique, par l'esprit conservateur et par le bon sens d'une société laïque qui commençait à naître. Cet esprit scolastique, cet esprit conservateur et ce bon sens n'avaient, certes, rien de bien élevé. Mais, au fond, ils représentaient le droit, dont ne peut se passer la vraie morale.

SCHOEN (HENRI). — **Les origines historiques de la théologie de Ritschl** (in-8°, Fischbacher).

Montrer comment la théologie de Ritschl se rattache aux systèmes antérieurs : tel est l'objet de cette excellente thèse de licence en théologie. M. Schoen distingue, dans le système de Ritschl, la théorie de la connaissance, la méthode théologique, l'idée de Dieu, la christologie, la doctrine du royaume de Dieu, celle du royaume du péché, celle de la justification et de la réconciliation. Il expose brièvement les antécédents de ces différentes parties du système.

Ritschl porcède de Kant et de Lotze, par sa théorie de la connaissance; de Kant, de Tieftrunk, de Schleiermacher, de Biedermann, par sa méthode théologique; de Kant et de Schleiermacher, par sa critique des preuves de l'existence de Dieu; de Schleiermacher, de Menken, de Diestel, par sa critique de la notion traditionnelle de la colère divine et par sa doctrine des attributs divins; de Kant, de De Wette, de Schleiermacher, de Theremin, par sa critique des attributs métaphysiques du Christ et par sa doctrine du royaume de Dieu; des sociniens et des arminiens, de Kant et de Schleiermacher par sa critique du péché héréditaire et par sa conception du royaume du péché; des sociniens et des arminiens, de Tœllner, de Kant, de Tieftrunk, de De Wette, de Schleiermacher, de Hoffmann, par sa critique de la satisfaction vicaire et par sa doctrine de la justification. La conclusion de M. Schoen est que Ritschl est « un génie essentiellement éclectique, réunissant, dans une vaste synthèse, la plupart des résultats lentement acquis par plusieurs générations de philosophes et de dogmaticiens (p. 143) ».

Cette esquisse de l'évolution historique de la théologie allemande, de Kant à Ritschl, est fort instructive. Elle fait désirer une étude plus développée, plus complète du même sujet. L'auteur remontant au delà de Kant, dans ses recherches, on s'étonne qu'il n'ait pas nommé Abélard et Castellion parmi ceux qui, sur deux points fondamentaux, le péché héréditaire et la satisfaction vicaire, ont été les précurseurs de Ritschl. On peut, il nous semble, lui faire un reproche plus grave : c'est de mettre à peu près sur le même plan les divers philosophes et dogmaticiens dont les travaux ont inspiré et préparé la théologie ritschlienne; c'est de ne pas donner à Kant la place qui lui appartient dans cette histoire. Le criticisme de Kant est le point

de départ de toute l'évolution théologique dont il s'agit, la grande source d'où viennent, directement ou indirectement, les doctrines de Ritschl. Est-ce que les prédécesseurs de Ritschl, dont parle M. Schoen, n'avaient pas eux-mêmes subi l'influence de Kant? C'est la philosophie spéculative de Kant qui a appris à Ritschl à désespérer de la métaphysique, à refuser tout caractère scientifique à la religion naturelle, et, par suite, à fonder toute la théologie sur la Bible. Et c'est la philosophie morale de Kant, dont il était pénétré, qui l'a empêché, sans doute bien plus que la critique des textes, de trouver dans la Bible les dogmes augustiniens avec lesquels cette philosophie ne s'accorde pas.

SPENCER (Herbert). — **Justice**, trad. par E. Castelot (in-8°, Guillaumin).

En cet ouvrage important, M. Spencer expose les principes fondamentaux de sa morale. Ces principes sont tirés des lois de la biologie, des lois qui régissent la conservation des espèces animales. Quelles sont ces lois? Il y en a deux : « Durant l'enfance des animaux, les avantages leur sont accordés en raison inverse de leur aptitude à s'aider eux-mêmes. Dans le groupe familial, le membre le mieux partagé est celui qui mériterait le moins de l'être, si son mérite se mesurait à l'échelle des services rendus. Au contraire, à l'âge adulte, la part d'avantages est en raison directe du mérite, celui-ci étant déterminé par l'adaptation aux conditions de l'existence... Telles sont les deux lois auxquelles une espèce doit se conformer pour durer (ch. I). »

La conservation de l'espèce humaine est soumise, comme celle de toute autre espèce animale, à ces deux lois biologiques que l'observation nous fait connaître. Or, la morale n'a d'autre fin que la conservation de l'espèce humaine. Elle nous prescrit donc de nous conformer, en nos actes, à ces deux lois biologiques. Il en résulte que la morale qui s'applique aux rapports des parents avec les enfants et celle qui règle les relations des adultes, la morale de la famille et celle de l'Etat, ont des principes absolument différents, parce que la biologie assigne à la famille et à l'Etat, dans l'intérêt de l'espèce humaine, des offices absolument différents ; que, si la générosité doit être le principe essentiel de la famille, la justice doit être le principe essentiel de l'Etat ; qu'il faut maintenir rigoureusement cette distinction et se garder de transporter dans l'Etat la morale et le régime de la famille.

En quoi consiste le principe de justice, qui est celui de la morale de l'Etat? Comment se formule-t-il? Ce principe renferme deux éléments, un élément positif et un élément négatif. L'élément positif est la liberté, condition préalable de la vie en général. L'élément négatif vient modifier cette condition préalable, lorsque, au lieu d'une vie isolée, plusieurs vies sont vécues côte à côte : c'est l'égalité. De là la

formule suivante : Tout homme est libre d'agir à son gré, pourvu qu'il n'enfreigne pas la liberté égale de n'importe quel autre homme. Justice, c'est égale liberté.

En ce principe de l'égale liberté se retrouve tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'ancienne théorie du droit naturel, de la loi naturelle. Comme cette théorie, il se présente avec le caractère d'une intuition ou croyance *a priori*. Mais on a grand tort, remarque M. Spencer, de rejeter dédaigneusement les intuitions *à priori*. Elles s'imposent même à l'utilitarisme le plus empirique. S'il est impossible de nier les intuitions mathématiques, on ne voit pas pourquoi les intuitions morales ne seraient pas parfaitement admissibles. L'évolutionnisme assigne la même origine à celles-ci qu'à celles-là, les explique, aussi bien les unes que les autres, par l'hérédité, c'est-à-dire par l'expérience de la race. D'ailleurs, le principe de l'égale liberté ne se fonde pas uniquement sur l'intuition. C'est une notion *a priori* qui est confirmée, vérifiée, par l'expérience biologique et sociologique.

Du principe de l'égale liberté découlent les diverses libertés particulières auxquelles peut et doit s'appliquer le nom de *droits*. De ce mot *droit* on fait quelquefois un emploi illégitime et abusif. Il y a de faux droits, par exemple ceux qu'invoquent les communistes. Ce qui caractérise les vrais droits, c'est qu'ils sont des « corollaires » de la formule de l'égale liberté, d'où ne se peuvent déduire les faux droits. M. Spencer expose et étudie ces « corollaires » en une suite de chapitres intéressants, parmi lesquels nous signalerons ceux où il traite la question de la propriété du sol (ch. XI) et la question des droits des femmes (ch. XX et XXIV). Il admet, au point de vue théorique, le droit suprême de la communauté, de la nation, de l'État sur la propriété foncière, attendu que la terre fait partie des milieux naturels auxquels les hommes ont les mêmes droits. Mais il montre que ce droit théorique est pratiquement sans valeur pour les non-propriétaires, parce que les revendications qui s'y appuieraient ne peuvent être justes qu'à la condition d'être illusoires. Il tient qu'il faut refuser aux femmes les droits politiques, d'abord parce qu'elles ne sont pas assujetties aux mêmes obligations civiques que les hommes; et ensuite parce que, d'après leur nature passionnelle et intellectuelle, l'attribution qui leur serait faite du suffrage aurait une influence funeste sur la défense des vrais droits, parce qu'elle ne pourrait qu'augmenter dans le corps électoral la tendance déjà trop forte à méconnaître les limites où la justice et l'intérêt général renferment l'action législative. Il est à remarquer que, sur ces deux questions de la propriété foncière et des droits de la femme, M. Spencer professe aujourd'hui des opinions absolument contraires à celles qu'il avait émises en son premier ouvrage, la *Statique sociale*.

Le principe de l'égale liberté n'est autre que celui de la philosophie du droit de Kant. C'est le principe qui a inspiré la déclaration des droits et dont l'application systématique a été l'objet de la Révolution

française. Ce n'est pas contre ce principe que nous aurions des objections à élever; c'est contre la manière dont l'évolutionnisme en conçoit et en explique la nature et l'origine; c'est contre l'hypothèse de l'acquisition primitive, tout empirique et utilitaire, des intuitions morales.

SPENCER (Herbert). — **La morale des différents peuples et la morale personnelle**, traduit par MM. E. Castelot et Etienne Martin Saint-Léon (in-8°, Guillaumin).

Ce volume contient les deuxième et troisième parties des Principes de morale de Spencer (la première partie se trouve dans le volume intitulé *Justice*). La deuxième partie est consacrée à la morale des différents peuples ; la troisième, à la morale personnelle.

Morale des différents peuples. — L'auteur constate les variations et contradictions que présentent les idées morales des différents peuples sur l'agression, le vol, la vengeance, la justice, la générosité, l'humanité, la véracité, l'obéissance, le travail, la tempérance, la chasteté. Il fait remarquer que ces variations et contradictions s'expliquent très bien dans le système de l'évolution. Elles l'ont amené graduellement, dit-il, à abandonner la doctrine des moralistes intuitifs, qu'il avait soutenue dans son premier ouvrage, la *Statique sociale*, à « reconnaître que les restrictions nécessaires finissent par détruire cette doctrine, telle qu'elle a été énoncée ». Il y a sans doute des sentiments moraux tels que ceux qui sont décrits par l'école intuitive; mais ces sentiments ont été « engendrés par la discipline des activités sociales internes ou externes » ; aussi voit-on qu'ils « varient et diffèrent en raison de la diversité des activités sociales subies », et que leur autorité, en vertu même de leur mode de génération, « se coordonne aux inductions de l'utilité (p. 29) ».

Il ne serait pas, croyons-nous, difficile de défendre la doctrine de de l'innéité morale, et de montrer que, bien comprise, elle n'est en rien atteinte par les faits qui lui sont opposés. Le partisan de cette doctrine ne saurait être étonné des variations qui ont existé et qui existent encore sur l'idée du bien et du mal moral. Il les explique très simplement par les altérations diverses que subit en son cours la source première d'où vient cette idée. Il sait que, quoique innée ou naturelle, c'est-à-dire essentielle à notre constitution mentale, cette idée ne peut se dégager qu'à l'occasion des actes conçus ou réalisés auxquels elle s'applique ; que, pour se déterminer avec précision, il faut qu'elle se distingue et se sépare de deux idées voisines avec lesquelles elle a des rapports naturels : celle de l'utile et du nuisible et celle du beau et du laid ; que, si des idées procèdent les actes et les habitudes, les actes et les habitudes réagissent sur les idées; qu'il y a ainsi un rapport de mutuelle dépendance entre les mœurs et les règles morales ; que la conscience morale naturelle peut

être plus ou moins modifiée par d'autres tendances inhérentes à la nature humaine : par les facultés d'imitation et d'idéalisation, par la passion et l'intérêt qui, devenant collectifs, prennent facilement, dans l'esprit de l'individu, le caractère de maximes impératives.

Morale personnelle. — C'est sur l'hygiène que M. Spencer fonde les devoirs envers soi-même. Il applique à la plupart des cas de la vie privée ordinaire « l'ancienne doctrine du moyen terme, doctrine exprimée par Confucius d'une façon généralement vague, mais parfois avec clarté, et qu'Aristote a exposée avec précision (p. 378) ». Il est certain que la biologie seule peut nous éclairer dans les applications particulières de la morale personnelle; mais elle ne donne pas le principe de cette morale, lequel consiste dans le respect de soi-même, c'est-à-dire dans la subordination des fonctions inférieures à celles qui constituent la personne, envisagée comme fin en soi.

THIRION (E.). — **Morale et religion** (in-12, Fischbacher).

M. Thirion nous présente lui-même son livre comme un résumé des réflexions qu'il a faites sur les « questions abstraites de la destinée humaine ». Ces réflexions l'ont amené à se convaincre que la morale est d'origine purement humaine, l'homme ayant pu « trouver en lui-même le germe de tout ce qu'il a appelé *vices* et *vertus*, et même éprouver le besoin de s'interdire les uns et de s'imposer les autres (p. 6) ».

Il n'y a, selon lui, qu'un sentiment dont on puisse dire qu'il est inné : c'est le sentiment de la conservation personnelle. C'est de ce sentiment que, « par un développement successif, parallèle à celui de la société et de la civilisation, l'homme a tiré ce que l'on nomme la loi morale (p. 76) ». D'où viennent les vices ? Des diverses passions, orgueil, envie, concupiscence, haine, amour même. Or, il est aisé de voir dans les passions l'expansion du sens de la conservation personnelle : « on *désire* posséder tout ce qui peut être utile ; on est *fier* de l'avoir acquis ; on *hait* celui qui vous l'a dérobé ; on *aime* celui qui vous le communique (p. 89) ». Le devoir consiste dans la résistance à ces passions ; et cette résistance est née de l'intérêt qu'a eu la société à les réprimer et à les réprouver pour la sécurité commune.

« L'homme, dit notre auteur, constate qu'un intérêt, médiat ou immédiat, l'oblige à tenir compte des droits d'autrui ; et il s'efforce d'être *juste;*

« Que la compassion envers les autres lui méritera, le cas échéant, la compassion des autres envers lui-même ; et il sent la nécessité d'être *bon;*

« Que, grâce à cette conviction acquise, il est tourmenté et mécontent de lui-même quand il a agi contrairement à ces lois internes : et il reconnaît l'existence du *devoir* (p. 448). »

Voilà comment la morale sort de l'homme lui-même sans inter-

vention extérieure et supérieure ; et M. Thirion déclare qu'ainsi comprise, elle est une véritable religion, « la religion qui convient à l'homme éclairé, coopérant au progrès (p. 449) ».

Il nous paraît inutile de discuter cette explication simpliste de l'origine des notions morales. Elle n'a d'ailleurs aucune originalité.

WAGNER (C.). — **Vaillance** (in-12, Fischbacher).

Dans ce livre, qu'il adresse à la jeunesse française, M. Wagner bat le rappel moral. « Je voudrais, dit-il, te faire entendre une sonnerie de clairon qui te mît la poitrine en feu. » Ce qui nous frappe, ce que nous goûtons surtout, en cette belle et virile prédication de l'énergie, c'est la grande place qu'il y a faite au sentiment et à l'idée de justice; c'est l'accent de foi profonde avec lequel il en parle. Voilà donc un moraliste qui sent et fait sentir le respect du droit, qui prend au sérieux la défense du droit ! Voilà, certes, une morale plus saine que la charité bouddhique du tolstoïsme ! Voilà la morale qui convient à notre démocratie ! Qu'on en juge :

« On a beau avoir de la conscience, distinguer scrupuleusement le bien d'avec le mal : sans énergie nous laissons la terre aux méchants, le pouvoir à l'injustice, et toute notre conscience ne sert qu'à nous faire gémir sur des maux que nous sommes incapables d'attaquer et de terrasser (p. 18). »

« Les choses humaines trouvent leur point culminant dans la justice, qui en est l'accord suprême. On peut dire que *le but de l'homme est de devenir une puissance pour la justice.* Croire à la vie, c'est croire qu'elle est un combat dans lequel la victoire appartiendra à la Justice (p. 34). »

« Ce qui m'affecte péniblement dans les polémiques ordinaires contre la guerre, c'est leur arrière-pensée utilitaire; c'est aussi la description effrayante des souffrances de tout genre que la guerre traîne après elle. Ce n'est pas le sang, ce ne sont pas les blessures, les morts, l'effroi et les calamités indicibles, qui font d'une guerre un mal. Car lorsque tout cela est enduré pour la justice, la liberté de conscience, l'intégrité nationale, qui donc oserait reculer (p. 324)? »

« Le premier caractère de la vraie défense est l'impersonnalité. Elle n'est pas une entreprise au compte privé de qui que ce soit. C'est une action pour la justice. Qu'il vous soit fait une injure quelconque, qu'on ait pratiqué vis-à-vis de vous la calomnie, le vol, l'agression violente, ce n'est pas *votre affaire* avant tout. Vous n'avez ni à vous venger ni à passer l'éponge sur ce qui s'est fait. Mais l'humanité et la justice ayant été lésées en votre personne, vous avez à prendre des mesures contre l'action hostile qui s'est exercée là. En vous vengeant, vous augmentez l'injustice. En vous laissant maltraiter impunément, vous vous associez à elle, et vous l'encouragez (p. 242). »

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE
PHILOSOPHIE DU DROIT ET SOCIOLOGIE

AGUILÉRA (M.). — **L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours** (in-8°, Félix Alcan).

En ce livre, M. Aguiléra nous donne une brève analyse et une brève critique, — trop brèves pour être toujours bien claires, — des diverses théories qui ont été produites en Allemagne. Voici, dans une première section, les vues de Leibniz et la doctrine de Kant; puis, dans une seconde, les conceptions de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Lasson, de Krause, de Schopenhauer, de Herbart. Une troisième section est consacrée à l'école historique, représentée par Thibaut et Savigny; une quatrième aux diverses tendances de cette école; tendance théologique (Stahl), tendance évolutionniste (Puchta, Schaffle, Bluntschli, Ihering), tendance matérialiste (Post, Knapp). Dans une cinquième section, l'auteur traite des principes juridiques de l'école socialiste (Lassalle, Marx). Dans la sixième et dernière, il fait connaître les doctrines par lesquelles Wundt, Dahn, Thon, et surtout Schuppe, revenant au kantisme, s'efforcent de rétablir l'apriorisme dans le droit.

Comment faut-il concevoir les rapports de la morale et du droit? De la réponse à cette question dépend la direction de la pensée juridique. « Trois solutions, dit M. Aguiléra sont possibles : ou bien l'on conçoit le droit comme étant séparé complètement de la morale; ou bien l'on confond ces deux domaines; ou bien enfin l'on assigne au droit une place dans la sphère même de la moralité. Les deux premières solutions conduisent fatalement à de graves erreurs; la troisième se rapproche le plus de la vérité et c'est celle qui a été défendue par Kant : Fichte représente la première de ces deux manières de voir : le droit existerait alors même qu'il n'y aurait point de morale!... L'excès opposé est représenté par Hegel qui identifie à tel point le droit et la moralité que l'homme n'a plus aucune mission à remplir. Toute la matière de la morale est contenue dans les institutions juridiques de la famille et de l'Etat, de sorte qu'en dehors de ces deux sphères l'homme moral n'existe pas (p. 320)! »

Dans la première de ces deux conceptions, le droit (séparé complè-

tement de la morale) « n'est qu'une force aveugle, le règne du fait et de la puissance supérieure »: dans la seconde, la morale (confondue avec le droit) « est rabaissée et n'est plus que le mécanisme brutal de la contrainte légale (p. 321) ». Dans l'une comme dans l'autre, l'idée de force domine la pensée juridique. Ce sont précisément ces deux solutions, conclut l'auteur, qui ont jusqu'ici prévalu en Allemagne.

M. Aguiléra remarque que Kant a, le premier, dans ses *Eléments métaphysiques du droit*, séparé le droit de la morale, qu'il a donc ouvert la voie où Fichte s'est engagé. Rien de plus vrai. Il eût fallu, croyons-nous, ajouter que c'est son formalisme moral qui l'a conduit à cette erreur. Il avait d'abord très bien posé, par l'une de ses formules de l'impératif catégorique, le vrai principe, tout moral, du droit, la dignité de la personne fin en soi, d'où il est facile de tirer la légitimité et le devoir de défense individuelle, mutuelle, collective, et, par suite, la limitation réciproque des libertés. S'il a négligé d'appliquer à cette riche formule sa puissance d'analyse, c'est bien, semble-t-il, parce qu'il était préoccupé de construire un système de morale purement formelle.

ALAUX (J.-E.). — **Philosophie morale et politique** (in-8°, Félix Alcan).

Les études réunies en ce volume traitent, quelques-unes de morale théorique, la plupart de morale appliquée aux problèmes sociaux. Elles sont de diverses époques : conférences, lectures faites à l'Institut, articles de revues et de journaux. M. Alaux s'y applique à déterminer les rapports de la morale et de la politique, en distinguant, en séparant l'une de l'autre. A la politique il assigne pour objet le droit; à la morale, le bien. Mais la question du droit est aussi une question de morale, et des plus difficiles : de là les rapports des deux sciences.

Etudes de morale générale. — Ce sont les premières du volume. On y trouve, formulés avec précision, les principes bien connus de la morale spiritualiste. De ces principes, il en est deux sur lesquels l'auteur insiste, et que nous contestons. Comme tous les spiritualistes, il considère la liberté comme un fait de conscience. Selon nous, comme selon Kant, elle est l'objet d'une croyance liée à celle de l'obligation ; à quoi nous ajoutons que la critique de l'infini et, par suite, de l'universel déterminisme, en assure la possibilité. Il veut, comme tous les spiritualistes, que le bien soit le principe du caractère obligatoire de certaines actions. Nous tenons, avec Kant, que l'idée du bien, au sens absolu qu'elle prend en morale, suppose l'idée d'obligation et en dérive; ce qui n'implique d'ailleurs nullement, — nous pourrions l'établir, — le formalisme moral de Kant. Mais l'analyse même que fait M. Alaux de l'idée du bien témoigne contre sa thèse.

Ne dit-il pas que le bien est « ce qui doit être (p. 86) »? Que signifie, en cette proposition, *doit être*, si ce n'est : *doit être voulu?* N'est-ce pas définir le bien par le devoir? Plus loin il proteste, avec M. Janet, contre l'arbitraire de l'impératif catégorique, qui commande sans raison; puis, tout aussitôt, cherchant, de question en question, le pourquoi du devoir, il arrive à dire : « Il n'y a pas de pourquoi. Je dois, voilà tout. Cela est absolu (p. 95). »

Etudes de philosophie politique. — Il y en a une très éloquente et où nous retrouvons nos propres sentiments : *Les responsabilités solidaires* (écrite, en novembre 1870, à propos de la guerre avec la Prusse). Presque toutes les autres méritent l'attention, tant par l'importance des questions examinées que par la discussion sérieuse et bien conduite dont chacune est l'objet. Nous signalerons particulièrement celles qui traitent du rôle de l'Etat dans les questions économiques, du divorce, du serment en justice, de la vraie démocratie. M. Alaux y défend la propriété du sol, l'intérêt du capital, le régime du salaire. Il se prononce contre l'impôt progressif, où il voit l'oppression et la spoliation du riche. Il s'élève contre le mandat impératif, auquel il oppose le principe de l'indivisible souveraineté nationale. Il demande des conditions de capacité pour l'électorat (brevet d'études primaires) et pour l'éligibilité (l'une de nos licences). Il soutient qu'il n'y a rien à changer à la formule du serment, où le mot *Dieu* exprime très bien l'idée et le sentiment de l'absolu qu'il y a dans la justice. Il reproche à notre loi du divorce de ne point admettre le divorce par consentement mutuel, et de ne point permettre, quand le divorce est prononcé pour cause d'adultère, le mariage entre l'époux coupable et son complice. Ce libéralisme en matière de divorce nous paraît se fonder sur une fausse conception du mariage civil, assimilé, à tort, aux contrats civils quelconques, et, plus généralement, sur une conception inexacte de la séparation du droit et du bien, de la politique et de la morale.

AULARD (F.-A.). — **Science, patrie, religion** (brochure in-16, Armand Colin).

Les principes de 89 ont été vivement combattus, au commencenent du XIXe siècle, par les philosophes catholiques, Maistre et Bonald et leurs disciples, puis, par les saint-simoniens, initiateurs du mouvement socialiste contemporain ; puis, par Auguste Comte et les positivistes ; plus tard, par Renan et par Taine. Ils le sont aujourd'hui encore par nombre d'écrivains qui sont loin de professer les mêmes principes religieux. M. Aulard défend ces principes avec éloquence, mais sans faire remarquer, sans paraître comprendre le caractère commun qui réunit contre eux des adversaires venus de points très opposés. Ces principes sont, au fond, aprioriques ; ils relèvent de la foi rationnelle et morale. Le droit et

le devoir, qui lui est corrélatif, sont des idées, des croyances, non des faits d'observation. Comment la Déclaration des droits de l'homme serait-elle admise par les écoles empiriques ? Et dans ces écoles il faut mettre les catholiques aussi bien que les positivistes, car la révélation chrétienne qu'ils reçoivent d'une autorité regardée comme infaillible est, pour eux, la source tout extérieure et empirique de la vérité sociale.

M. Aulard tient avec raison que la Déclaration des droits a été « la formule de la grande révolte humaine contre la théocratie (p. 18) ». Il n'oublie pas le *Syllabus*. Il ne veut pas que les néo-mystiques le fassent oublier. Il met les étudiants en garde contre ceux qui « bafouent le parlementarisme (p. 19) », qui « reprochent à la Révolution de n'avoir été que le triomphe de l'individualisme (p. 22) ». En quoi nous l'approuvons fort. Mais pourquoi confondre religion et théocratie, catholicisme et christianisme ? N'y a-t-il pas un autre christianisme que celui qui « tend à restaurer l'antique servitude intellectuelle (p. 38) » ? Pourquoi méconnaître le rapport qui unit à la croyance religieuse, considérée en général, la croyance au droit et au devoir ? Pourquoi méconnaître la part du judaïsme et du christianisme, du Décalogue et de l'Evangile, dans l'histoire de la civilisation ? Pourquoi méconnaître l'immense rôle intellectuel, moral, social, qu'a joué dans le monde cette renaissance du christianisme qui s'est appelée la Réforme ?

BRIDEL (Louis). — **Le droit des femmes et le mariage, études critiques de législation comparée** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Bridel examine, en ce volume, quelles sont les réformes à opérer dans le droit civil et dans le droit de famille pour donner satisfaction aux légitimes revendications féministes. Il demande, en conclusion : — Que l'on efface de la loi les mots : « La femme doit *obéissance* à son mari », tout en conservant le principe que le mari est « le chef de la famille » ; — Que les deux époux soient soumis au même traitement au point de vue de la *fidélité* conjugale, dans le domaine du droit pénal comme en droit civil ; — Que l'on reconnaisse à la femme mariée sa pleine et entière *capacité* civile en faisant disparaître la nécessité de l'autorisation maritale ; — Qu'une sanction légale soit donnée à la disposition du code en vertu de laquelle le mari doit *entretenir* sa femme et ses enfants ; — Que l'on adopte comme régime légal et de droit commun celui de la *séparation de biens*, ou de l'indépendance mutuelle des époux ; — Que, dans tous les cas, et quel que soit le régime quant aux biens, l'on reconnaisse et l'on garantisse à la femme mariée la libre disposition du *produit de son travail ;* — Que l'on donne un fort droit de *succession* au conjoint survivant ; — Que l'on remplace les mots « puissance paternelle » par *autorité parentale*, et que

les droits de la mère soient reconnus à côté de ceux du père ; — Que lorsque l'autorité parentale lui est dévolue, la mère soit légalement traitée comme le père, en ce qui concerne les *attributs de l'autorité parentale :* droits d'éducation, de garde, de correction, d'usufruit et d'administration ; — Qu'à la mort du père, la mère soit de plein droit *tutrice* de ses enfants mineurs ; — Que les femmes mariées, ou non, puissent être nommées tutrices et membres d'un conseil de famille : la *tutelle* cessant d'être envisagée comme une charge dont la femme soit déclarée incapable à raison de son sexe ; — Que l'on abroge les dispositions légales qui excluent les femmes du droit de servir de *témoins* dans les divers actes publics et privés.

Les réformes proposées par M. Bridel semblent très justes quand on envisage l'homme et la femme uniquement comme de simples individus. Mais dans le mariage, ils cessent d'être de simples individus pour constituer un groupe : la famille. Et ce groupe, notons-le, est établi en vue des enfants, non dans l'intérêt de l'un ou de l'autre des époux. Il faudrait donc savoir si l'homme et la femme peuvent conserver dans la société familiale tous leurs droits, toute leur indépendance d'individus ; si les responsabilités résultant de leur vie nouvelle ne leur imposent pas l'obligation d'en sacrifier quelque chose ; si cette obligation ne diffère pas naturellement, nécessairement, selon le sexe ; s'il est possible de la mieux exprimer dans la loi que par les formules traditionnelles d'*obéissance* due par la femme et de *protection* due par le mari. Les féministes devraient considérer que ces formules se rapportent à la spécialisation des capacités et des fonctions générales des deux sexes dans la famille ; que celle de l'obéissance, qui les choque, s'expliquant par celle de la protection, peut recevoir un sens où n'entre aucune atteinte à la dignité, à la liberté de la personne, comme telle.

DOLLFUS (CHARLES). — **Les problèmes : problème économique, problème international, problème religieux** (in-8°, Fischbacher).

En cet ouvrage, M. Dollfus s'est proposé de dégager les données essentielles des trois problèmes économique, international et religieux. Il n'en a, dit-il, entrevu que des solutions relatives ; mais il ne croit pas qu'il puisse y en avoir d'autres pour des hommes.

Problème économique. — L'auteur réfute l'utopie collectiviste. Il montre qu'elle méconnaît la nature humaine. « Le rêve des collectivistes néglige l'égoïsme. Il ressemble à celui que ferait un astronome qui prétendrait organiser les cieux en éliminant la force centripète pour ne conserver que la force tangentielle (p. 16). » Il montre que la loi d'offre et de demande, qui régit l'échange et qui détermine le prix de tout service et de tout produit « résulte de la nature des hommes et de la nature des choses (p. 43) ». Mais il faut comprendre, dit-il, que, si les lois et les formules économiques sont vraies, il y a

d'autres lois et d'autres formules qui le sont aussi : « celles qui expriment, non le rapport des produits et des services entre eux, mais celui des hommes en tant que membres d'une commune espèce, d'une même famille » (p. 86). De là, l'association libre, l'assistance et l'assurance mutuelles. Nulle autre solution à chercher. Donc, conclut M. Ch. Dollfus, « agrégez-vous, associez-vous, poussière d'individus, pour travailler, comme pour vous aider là où le travail manquera, où le salaire ne suffira pas aux besoins les plus stricts de l'existence matérielle (p. 143) ».

Problème international. — L'auteur tient que le problème international ne peut se résoudre que par la réconciliation de l'Allemagne et de la France, et que le progrès de la civilisation est au prix de cette réconciliation. Comment est-elle possible? Par la restitution de la Lorraine à la France et par l'autonomie de l'Alsace, dont le rôle est celui d'intermédiaire entre la France et l'Allemagne.

Problème religieux. — M. Dollfus établit sans peine que l'anthropomorphisme est la loi de toute religion. « Renoncer, dit-il, à revêtir Dieu des attributs humains, cela reviendrait à ne plus pouvoir penser, ni sentir Dieu (p. 236). » Mais l'anthropomorphisme est en contradiction avec les attributs métaphysiques de Dieu; il ne peut exprimer l'être infini que relativement à nous, en son lien avec le fini humain. Nous ne pouvons donc plus lui accorder qu'une valeur relative et subjective. Il nous faut reconnaître que nous sommes dupes d'une apparence, quand nous prenons pour la puissance et la loi universelles, telles qu'elles existent en elles-mêmes, la manière dont elles « se reflètent en nos âmes sous des traits humains (p. 252) ». Cette illusion détruite, la religion ne peut subsister qu'à une condition, c'est que l'homme qui s'était vu en Dieu, voie et sente Dieu en lui, le voie, le sente dans sa loi, dans la loi de son humanité (p. 251); c'est qu'au Dieu transcendant soit substitué le Dieu immanent. Telle est, selon M. Dollfus, la solution du problème religieux.

Il y a certainement, dirons-nous, contradiction entre l'idée d'infini et l'anthropomorphisme; mais l'auteur nous paraît mettre la réalité où est l'illusion et *vice versa*. C'est précisément l'idée d'infini qui est illusoire, parce que, sous sa première forme, l'espace, elle dépend des lois de notre sensibilité. L'anthropomorphisme, au contraire, est une induction rationnelle et parfaitement légitime, naturellement liée à celle qui nous fait admettre qu'en tout être des trois règnes, la conscience, à un degré quelconque, est la vraie et dernière réalité.

DURKHEIM (ÉMILE). — **De la division du travail social** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Les idées maîtresses de ce livre sont que la morale a sa source dans la vie sociale, qu'elle se développe et progresse avec la vie sociale ; que la vie sociale résulte de la solidarité; qu'il y a deux espèces de

solidarité : l'une fondée sur la similitude des consciences, et que l'auteur appelle *mécanique*, l'autre qu'il désigne sous le nom d'*organique* et qui dérive de la division du travail social; que la division du travail s'accroît, par suite de l'accroissement du volume et de la densité des sociétés; que la solidarité organique tend, par suite, à devenir prépondérante; qu'elle est le principe du progrès moral et juridique. Nous allons dire brièvement notre pensée sur chacune de ces propositions.

La morale a sa source et le principe de son développement dans les faits sociaux. — M. Durkheim prend l'effet pour la cause et *vice versa.* C'est des instincts moraux innés que naissent les faits sociaux. C'est l'invention, l'initiative d'une conscience individuelle qui dégage ces instincts, les traduit en préceptes clairs et précis. Ces préceptes sont accueillis par les autres consciences, qui y retrouvent comme leur propre voix, nettement articulée. C'est par ces préceptes moraux et par les idées et les sentiments qui s'y associent, que progressent les sociétés. Ainsi se fondent et s'étendent les religions. Nous retrouvons ici les deux principes de M. Tarde, lesquels s'accordent parfaitement avec l'innéité morale : l'invention et l'imitation.

Il y a deux espèces de solidarité, qui se fondent, l'une sur la similitude des consciences, l'autre sur la division du travail. — La première est, selon nous, essentielle et fondamentale ; car elle dérive de la nature morale de l'homme. C'est elle qui fonde vraiment la société. Le nom de *mécanique* que lui donne notre auteur nous semble malheureux : en la présentant comme artificielle, il en donne la plus fausse idée. La solidarité qui vient de la division du travail doit lui être subordonnée, parce qu'elle est contingente et variable ; on n'y peut voir qu'un moyen extérieur, qu'une condition extérieure de la vie humaine, résultant des rapports de l'homme avec la nature. L'extrême importance qne lui accorde M. Durkheim vient du rôle qu'elle joue en biologie, de la tendance positiviste à assimiler la science sociale à celle des êtres vivants, à donner un sens littéral à cette expression figurée : *organisme social.* C'est la solidarité organique de l'auteur qui est artificielle et qu'il faudrait appeler mécanique.

La division du travail s'accroît, par suite de l'accroissement du volume et de la densité des sociétés. — Elle a bien d'autres causes. M. Gumplowiez la fait venir primitivement de la guerre et de la domination où la guerre aboutit ; et c'est bien là une de ses origines. La division du travail peut être imposée par la force ; elle peut l'être par la croyance religieuse ; elle l'a été souvent par la force et la croyance religieuse réunies. Libre, telle que l'entendent les économistes, il faut la rapporter à l'accord des intérêts particuliers, mais en comprenant que l'accord des intérêts est ici l'occasion du contrat, cet accord de volontés qui se reconnaissent également soumises à la loi morale. Comment s'accroît-elle ? Par l'invention qui fait naître de nouveaux modes de travail, de nouveaux accords d'intérêts, de nouvelles applications de la justice contractuelle.

La solidarité organique tend à devenir prépondérante. — Nous le contestons absolument. Il ne se peut que la prépondérance n'appartienne pas à la solidarité qui naît de la communauté de conscience, c'est-à-dire des caractères spécifiques de l'homme. Les deux solidarités sont d'ordre différent, elles résultent de rapports différents entre les hommes. En fait, on ne voit nullement qu'il y ait opposition entre elles, que la solidarité dite organique vienne prendre la place de la solidarité dite mécanique. Ce qu'on voit, au contraire, c'est que la division du travail, en perfectionnant le mécanisme de la production et de l'administration, en augmentant, par suite, la richesse et la sécurité générales, fortifie et développe, en résultat, la communauté des idées et des sentiments, la similitude des consciences. Elle n'est, à vrai dire, qu'un moyen pour ce but, comme la production pour la consommation, comme l'administration publique pour la vie privée.

La solidarité organique est le principe du progrès moral et juridique. — On peut accorder qu'elle donne naissance à de nouvelles applications de la morale et du droit, en raison des rapports nouveaux qu'elle établit. Mais il nous semble inconcevable que l'on attende de la division du travail, les règles d'une éthique nouvelle, une formule nouvelle de l'impératif catégorique, qui serait à substituer à celles de Kant et de Jésus-Christ.

GIDE (Charles). — **L'idée de solidarité en tant que programme économique** (broch. in-8°, V. Giard et E. Brière).

L'idée de solidarité a pris aujourd'hui, en sociologie, une place considérable; elle tend à s'y substituer à l'idée de liberté et de droit individuel; des faits de plus en plus nombreux en démontrent l'importance et la font pénétrer dans tous les esprits. M. Gide passe en revue brièvement les formes sous lesquelles la solidarité sociale s'est jusqu'ici présentée et celles sous lesquelles elle peut et doit se présenter dans l'avenir. Il distingue, en son développement, trois phases successives. Dans la première, « elle est fatale, inconsciente, automatique ». Dans la seconde, elle peut, tout en conservant son caractère fatal, devenir volontaire « en ce sens que les hommes acquièrent la claire conscience du lien qui les unit et loin de regimber contre lui, y acquiescent de bonne grâce (p. 7) ». Dans la troisième et dernière, toute coercition disparaît, et « il ne reste plus que cette libre coopération qui résulte du concours des volontés (p. 8) ». Les promoteurs du système coopératif se distinguent de l'école libérale par le rôle qu'ils accordent à la solidarité; de l'école socialiste, par l'idéal de solidarité libre qu'ils poursuivent et s'efforcent de réaliser. La pauvreté du milieu moral où elle se développe explique pourquoi la solidarité tend à prendre la forme coercitive, moralement inférieure, qui s'appelle le socialisme d'État, au lieu de se constituer sous sa forme libre, qui est l'association coopérative.

En cette brève analyse de l'idée de solidarité, l'auteur n'a pas, croyons-nous, distingué assez nettement de la solidarité fatale, qui vient de la nature, la solidarité organisée et imposée par l'Etat. La première est évidemment étrangère au droit. La seconde doit lui être soumise : elle peut donc être ou n'être pas légitime selon les limites où elle est renfermée, selon les objets auxquels elle s'applique. Cette distinction nous paraît très importante ; car, à nos yeux, la sociologie n'est pas une physiologie, mais une morale des sociétés. La solidarité socialiste n'est pas seulement inférieure en qualité et en valeur à celle qui résulte du système coopératif ; elle doit être absolument condamnée comme absolument contraire à la morale juridique.

GIDE (CHARLES). — **Le mouvement coopératif en France dans les dix dernières années** (broch. in-8°, Bordeaux, imprimerie veuve Cadoret).

En cette brochure, M. Gide fait l'historique et expose l'État actuel des sociétés coopératives ; il montre les obstacles qui s'opposent à leur développement ; il remarque que, malgré de brillantes adhésions, le mouvement coopératif n'a rencontré en France que peu de sympathies, et qu'à son égard, l'attitude des trois écoles libérale, catholique et socialiste, a été dédaigneuse ou hostile. L'école libérale, « encore plus conservatrice que libérale », raille les vastes ambitions et espérances de réforme attachées à la coopération (p. 20). Léon XIII, dans sa fameuse Encyclique sur la condition des ouvriers, « passe sous silence les sociétés coopératives de toute nature » dans l'énumération qu'il fait des diverses formes d'associations ouvrières « propres à aider à la solution de la question sociale (p. 21) ». Les socialistes prétendent que la coopération « n'est qu'un appât tendu par les bourgeois pour détourner les ouvriers de la poursuite de leurs véritables intérêts et les engager sur une fausse piste qui n'aura d'autre issue que de conduire quelques-uns d'entre eux dans les rangs de leurs exploiteurs (p. 23) ».

L'opposition sourde ou déclarée avec laquelle est accueilli par les trois écoles le mouvement coopératif n'a rien, semble-t-il, qui doive surprendre. L'école libérale, qui est habituée à observer et à analyser les faits économiques existants, qui se plaît à en établir la raison d'être, la légitimité, la nécessité, ne saurait être bien disposée à admettre que la liberté, la raison et la conscience humaines puissent en produire de nouveaux, capables d'amener un changement sérieux dans les rapports industriels. L'école catholique se soucie peut-être médiocrement d'atteindre en son principe et de supprimer l'antagonisme résultant du salariat, pour la raison toute simple que cet antagonisme peut fournir à l'Eglise l'occasion précieuse d'exercer son pouvoir spirituel par l'arbitrage et la médiation et d'établir ainsi son

influence et son autorité à la fois sur les employeurs et les employés, c'est-à-dire sur la société tout entière. Quant à l'école socialiste, son but est absolument opposé à la paix et à la solidarité librement organisée des trois facteurs de la production ; elle ne peut voir dans la participation et la coopération qu'un remède illusoire, sans portée, sans valeur, au prix de la révolution qu'elle rêve pour le quatrième Etat, qu'un moyen bourgeois inventé par l'infâme capitalisme pour empêcher cette révolution justicière qu'elle attend de la guerre de classes.

GREEF (G. DE). — **Les lois sociologiques** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

La plus grande partie de cet ouvrage a déjà paru en une brochure dont nous avons rendu compte dans l'*Année philosophique* de 1892. Le présent volume ne contient que deux chapitres nouveaux : VI, *Lois sociologiques composées* ; VIII, *Lois sociologiques progressives et régressives*.

L'objet de l'auteur est de compléter l'œuvre sociologique d'Herbert Spencer et celle d'Auguste Comte, en donnant la classification naturelle des phénomènes sociaux et de leurs lois. Cette classification qu'ils ont « négligée » et dont ils ont même « nié l'utilité et la possibilité », est, selon lui, « la base indispensable de la Statique et de la Dynamique, de la Structure et de l'Evolution collective (p. 142) ». Il distingue sept espèces de lois sociologiques élémentaires : 1° les lois économiques ; 2° les lois génésiques (relatives aux rapports sexuels, familiaux, à la population en général) ; 3° les lois esthétiques ou relatives aux arts ; 4° les lois relatives aux croyances et aux sciences ; 5° les lois relatives aux mœurs et à la morale ; 6° les lois relatives aux rapports juridiques ; 7° les lois relatives à l'organisation politique. De là sept espèces de sciences sociales particulières, qui se rangent dans un ordre hiérarchique, d'après leur degré de complexité et de spécialité. L'économique est la première, la plus simple et la plus générale ; la politique, la dernière, la plus spéciale et la plus complexe.

Elles ont entre elles des rapports directs ou indirects : de là des lois sociologiques composées, régissant l'action directe ou indirecte des phénomènes les plus simples et les plus généraux sur les plus complexes et les plus spéciaux, et la réaction directe ou indirecte de ces derniers sur les premiers.

M. de Greef explique par cette action et cette réaction des phénomènes sociaux appartenant à des classes différentes, l'évolution progressive et la régression des sociétés. Il rappelle les lois du progrès et de la décadence biologiques et psychiques notamment celles qui régissent le développement, l'affaiblissement et l'extinction de la mémoire ; et il en rapproche les lois sociologiques progressives et

régressives. Ainsi, les fonctions et organes relatifs à chacune des sept classes de phénomènes sociaux se forment naturellement à la suite les uns des autres suivant leur ordre de complexité et de spécialité croissantes. Leur déformation régressive suit l'ordre inverse : « l'organisation politique décline avant l'organisation juridique, celle-ci avant la structure morale, laquelle se dégrade avant les institutions scientifiques ; ces dernières à leur tour s'effondrent antérieurement aux formes artistiques dont le déclin précède celui de la vie familiale qui s'évanouit avant la débâcle économique après laquelle les sociétés retombent dans les modes incohérents et simplement automatiques des formes primitives (p. 174). »

Ces vues sur la classification des phénomènes sociaux nous paraissent très intéressantes ; les positivistes doivent y voir un progrès sérieux de méthode pour la sociologie, telle qu'ils la comprennent ; mais les observations sur lesquelles elles s'appuient gardent leur valeur et peuvent trouver leur explication dans une doctrine philosophique très différente de celle de Comte ou de Spencer.

GRÉGOIRE (LÉON) — **Le pape, les catholiques et la question sociale** (in-12, Perrin).

L'objet que s'est proposé M. Grégoire, en ce volume, est de faire connaître le mouvement social catholique. Il en raconte d'abord les origines jusqu'au moment où Léon XIII en prit la tête par l'encyclique *Rerum novarum*. Lamennais, F. Huet et Leplay en sont les précurseurs ; Ketteler, évêque de Mayence, en est le premier et véritable initiateur. Les chefs du mouvement furent, en France, M. de Mun ; en Autriche, le baron de Vogelsang ; en Suisse, M. de Curtins.

En quoi consiste le mouvement social catholique ? En une double réaction, « d'une part, contre le droit romain, d'autre part, contre la philosophie dont sont issus les principes de 1789 (p. 34) ». Il était naturel qu'il obtînt l'approbation du Vatican. « Le droit romain fut toujours suspect à l'Église ; elle lui adressait ce double reproche, de fournir aux légistes des armes contre elle et de fournir aux riches les éléments d'une législation d'où l'esprit chrétien était exclu. Une réaction contre ce droit païen est un hommage à l'Évangile. Et quant au droit moderne (*jus novum*), un certain nombre de ses maximes sont l'objet des anathèmes du *Syllabus*. Les auteurs du mouvement social catholique reprenaient une guerre que l'Église elle-même avait jadis déclarée ; comment Rome eût-elle pu les désavouer (p. 39) ? »

Comme le montre M. Grégoire, les contrastes que présente l'histoire de l'Église au XIX[e] siècle ne sont qu'apparents. Le *Syllabus* de Pie IX, qui nie le droit moderne, n'est pas en contradiction avec l'Encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII, qui demande à la *Somme* de saint Thomas d'Aquin la solution de la question sociale ; il y trouve son complément. Tout comme le *Syllabus*, l'Encyclique sur la condi-

tion des ouvriers nous ramène au moyen âge. Il est clair qu'elle condamne le libéralisme en économie politique, comme le *Syllabus* le condamnait en politique. La théorie du salaire mesuré aux besoins des travailleurs et celle de l'intervention de l'État dans les relations du capital et du travail, l'une et l'autre anti-économiques, disons *socialistes* (bien que le mot ait été répudié), sont désormais entrées dans l'enseignement officiel de l'Église; elles sont devenues son dogme social.

Le résultat de cet enseignement doit être, selon notre auteur, d'ouvrir au catholicisme une voie nouvelle au bout de laquelle est le triomphe. Ainsi se prépare l'alliance de l'Église avec les pauvres, c'est-à-dire avec les masses. Et l'on peut prévoir le jour où « ces masses, qui feront la loi, supprimeront pour l'Église les innombrables entraves dont l'embarrassèrent les régimes anciens (p. 263) », où « l'héritage de la bourgeoisie passera à la théocratie (p. 261) ». Le dogme de l'infaillibilité papale aura permis à l'Église de rompre les liens divers (avec les dynasties et avec les classes dirigeantes et possédantes) qui gênaient la liberté de ses mouvements et mettaient obstacle à son évolution démocratique et sociale.

GUMPLOWICZ (LOUIS). — **La lutte des races, recherches sociologiques,** traduit par CHARLES BAYE (in-8°, Guillaumin).

M. Gumplowicz se rattache aux idées d'Agassiz et de A. de Gobineau sur le polygénisme et l'inégalité des races humaines. Sa conception du processus naturel de l'histoire est très opposée à l'évolutionnisme spencériste. Le point de départ de ce processus est, selon lui, l'hétérogène et non l'homogène, le groupe ethnique et non l'individu. Quelle est, se demande-t-il, la base de l'histoire naturelle de l'humanité? Est-ce l'individu? Non; car, d'une part, le libre arbitre, s'il est atribué à l'individu, est incompatible avec cette histoire; d'autre part, « il serait absolument impossible de démontrer la régularité du processus historique en se fondant sur la *nécessité* des actes accomplis par les individus (p. 35) ». Mais il y a dans l'histoire de l'humanité des éléments stables assujettis à des lois inflexibles, et sur lesquels on « peut édifier des *calculs* ». Ces éléments sont les groupes ethniques et sociaux. Ce n'est qu'en étudiant la manière d'agir de ces proupes, « leurs diverses espèces et leurs diverses formes, leurs mouvements et leurs évolutions (p. 37) », que l'on peut faire de l'histoire une science naturelle. L'existence « d'innombrables bandes humaines recouvrant primitivement la terre habitable » est un « de ces faits primordiaux dont aucune science ne peut se passer (p. 60) »; la sociologie trouve en ce fait la limite de son horizon; elle n'a pas à remonter au delà.

M. Gumplowicz admet le polygénisme des langues et des religions comme celui des races humaines. Le polygénisme des langues « se déduit de l'impossibilité de ramener les langues connues à une langue

primitive *unique* (p. 116) ». « Les langues débutent comme débute l'humanité elle-même. C'est par un nombre très grand de langues que les hommes primitifs commencent à exprimer leurs pensées. Au fur et à mesure que les relations se multiplient et se développent, certaines langues disparaissent sans laisser de traces, ou sont mises au nombre des langues mortes; d'autres survivent et ne cessent de gagner du terrain et d'affirmer leur puissance (p. 138). » La religion étant, comme la langue, « une conséquence du Penser (p. 137) », elle a dû prendre naissance, comme la langue, partout où il y a eu des hommes et dès qu'il y en a eu; d'où la multiplicité primitive des religions, qui, de même que celle des langues, s'explique facilement au point de vue du polygénisme.

On voit que, selon notre auteur, la lutte darwinienne pour la vie a pour effet, non d'augmenter, mais de réduire le nombre des types primitifs de races, de langues, de religions. C'est comme lutte entre groupes qu'elle est le principe du mouvement historique. Elle naît du désir constamment et universellement éprouvé par tout élément ethnique ou social puissant de « faire servir à ses buts tout élément faible qui se trouve dans son rayon de puissance ou qui y pénètre (p. 159) ». Le seul processus, toujours le même, de l'histoire est l'assimilation par la guerre d'éléments hétérogènes (p. 183). Dans la guerre seule et dans la domination qui en résulte est l'origine de la division du travail et, par suite, du développement de la civilisation.

Ce livre sur la *Lutte des races* est d'un esprit singulièrement original et vigoureux. Il peut faire réfléchir les métaphysiciens qui voient dans l'homogène primitif de Spencer l'explication satisfaisante de toutes choses, et les sociologistes qui, de l'histoire, envisagée comme science naturelle, prétendent tirer une doctrine de progrès moral et social. L'erreur de M. Gumplowicz est précisément, selon nous, dans cette assimilation du mouvement des sociétés à un processus naturel et fatal, assimilation qui mène à bannir de l'histoire l'individualité humaine et ses attributs spécifiques, c'est-à-dire ses sentiments altruistes, son idée apriorique d'obligation morale, les initiatives créatrices et fécondes de son génie et de sa conscience. Cette conception naturaliste de l'histoire en est, à vrai dire, la négation.

HAUTEBORNE (MATTHIAS). — **Aurore ou crépuscule ?** (in-12, Perrin).

M. Hauteborne est, en réalité, optimiste : à la question qu'il a prise pour titre de son livre, et qui semble indiquer un doute, il répond finalement, tout pesé : *Aurore !* Le temps actuel n'est pas un crépuscule ; car il y constate « d'incomparables progrès, d'une part, dans la science et la théorie pure; de l'autre, dans les conditions matérielles de l'existence humaine ». Il est vrai que, « dans les idées morales de la masse et dans les institutions sociales ou politiques, les progrès sont si insignifiants ou même si défigurés par des erreurs séculaires

ou des préjugés nouveaux, qu'ils équivalent en partie à des reculs ». Mais « un diagnostic attentif de l'état des esprits » lui permet de penser que « le bien l'emportera sur le mal, si l'on ne perd pas courage (p. 268) ».

M. Hauteborne entend par bien le retour à Dieu, par retour à Dieu, le retour à la foi catholique. C'est la foi catholique qui seule peut et doit, selon lui, assurer le progrès moral et social, le mettre en harmonie avec le progrès intellectuel. Il est plein de courage et d'espérance. Il prophétise une ère nouvelle, où « un seul trône sera debout, celui du Pape, du Roi spirituel » ; où « partout seront établies des constitutions analogues à celles de l'Amérique, avec des tribunaux d'arbitres, jugeant les différends des nations ». Il voit les « démocraties » en marche vers de splendides destinées, « sous la conduite de la Science et de la Papauté (p. 262) ».

En ce livre se révèlent les aspirations et ambitions que les enseignements de Léon XIII ont éveillées chez les catholiques d'esprit ouvert et généreux. Nous y remarquons une vive critique du divorce, qui tend à abaisser la moralité de la femme, et qui, en faisant de la famille une association que l'on peut rompre, « prépare le chemin à ceux qui prêchent l'*assimilation* complète de l'homme et de la femme, leur indépendance réciproque et l'abolition définitive de la famille elle-même (p. 86) ; — une apologie de la foi catholique présentée comme « une hypothèse très vraisemblable, la plus vraisemblable de toutes (p. 219) » ; — des vues qui nous paraissent, — en grande partie, — fort justes sur les tendances actuelles de la science et de la philosophie : notamment, sur le fantôme de la Nature « désormais exorcisé (p. 148) », sur les idées de force et de matière « battues en brèche par la physique (p. 150) », sur les éléments du monde extérieur considérés comme « analogues à l'âme (p 152) », sur la contingence physique qu'il faut bien reconnaître sous les lois et les nécessités que découvre la science, et d'où résulte la possibilité de « cette contingence morale appelée *liberté* chez l'homme (p. 153) ».

Ces tendances de la science et de la philosophie nous éloignent certainement du matérialisme, du positivisme et du panthéisme. Mais nous ne voyons pas qu'elles nous ramènent, comme le croit M. Hauteborne, à un christianisme immobilisé dans sa dogmatique traditionnelle.

JOLY (HENRI). — **Le combat contre le crime** (in-12, Léopold Cerf).

Cet ouvrage fait suite aux études antérieurement publiées par le même auteur sur la psychologie et la sociologie criminelles. Le premier volume de cette excellente série, le *Crime*, est de 1888 ; le second, la *France criminelle*, de 1889. M. Joly avait montré, dans le premier, que le crime est presque toujours un fait d'entraînement graduel, débutant par le vice, continuant par le délit, s'accroissant, s'accélé-

rant, se répandant indéfiniment par l'association irrégulière et malfaisante; — dans le second, que l'agent par excellence de l'association criminelle est le déclassement, qui fait sortir tant d'individus de la place qu'ils occupent ou auraient dû occuper dans l'organisation de la société stable et laborieuse. Dans le *Combat sur le crime*, il expose la théorie de la répression et de la vie pénitentiaire qui doit se tirer des conclusions auxquelles il est arrivé sur les origines du crime et de l'association criminelle.

Le système pénitentiaire pour lequel il se prononce, sur de solides raisons, est le régime cellulaire; il y joint la libération conditionnelle et le patronage, qui, sans ce régime, seraient, à ses yeux, d'une médiocre efficacité. « La cellule bien entendue, dit-il, se prête à tout: à mettre fin aux mille formes de l'association criminelle, à organiser la régénération morale en même temps que la punition des condamnés à préparer leur sortie de prison et leur rentrée dans la société libre (p. 296). » Ses réflexions sur l'influence démoralisante des tours, sur l'abus des courtes peines, sur la recherche de la paternité, sur le jury, sur la transportation et les déceptions qu'elle a produites, sur la peine de mort et les peines perpétuelles, nous paraissent mériter la plus sérieuse attention.

On sait que M. Tarde, pour donner satisfaction aux déterministes, croit pouvoir substituer l'identité personnelle à la liberté comme fondement de la responsabilité pénale, alléguant que l'identité personnelle est une idée positive, donc indéniable, tandis que la liberté est une idée métaphysique, donc contestable. Sur quoi nous avons fait observer que le sentiment de la liberté est, comme fait psychologique, aussi clair, aussi observable, aussi positif que celui de l'identité personnelle, et que ce sentiment suffit en criminologie, la liberté métaphysique pouvant être laissée en dehors des questions pratiques de responsabilité, absolument comme l'identité métaphysique et substantielle de la personne (1). Nous trouvons la même remarque dans le livre de M. Joly. « Métaphysiquement, dit-il, l'idée de personne est au moins aussi obscure ou obscurcie que l'idée de liberté; pratiquement, la liberté est aussi évidente et aussi respectée que la personne (p. 26). »

JOLY (Henri). — **Le Socialisme chrétien** (in-12, Hachette).

Ce titre de l'ouvrage : *Socialisme chrétien* n'est pas tout à fait exact. *Socialisme catholique* eût mieux convenu, car il s'y agit, en réalité, des idées socialistes qui se sont produites, à diverses époques, dans l'Eglise catholique. L'auteur définit avec précision ce qu'il entend par idées socialistes. « Est socialiste, dit-il, quiconque charge les pouvoirs sociaux d'organiser la production, la circulation, la distribution ou la consommation des richesses... Parmi les socialistes, l'un visera sur-

(1) Voyez l'*Année philosophique*, année 1890, in-8°, Félix Alcan, p. 339.

tout la liberté du travail, et il demandera qu'on mette des conditions particulières à l'exercice de toutes les professions; l'autre aura surtout en vue la communication gratuite du capital ou un mode d'association forcée entre le capital et le travail... Un autre exigera que la loi impose un minimum de salaire, une proportionnalité de ces mêmes salaires aux besoins du jeune homme ou du vieillard, du célibataire ou de l'homme marié (p. 239). »

M. Joly est nettement opposé, et selon nous avec toute raison, au socialisme ainsi entendu. Il montre, par des citations concluantes, que, d'après cette définition, le mouvement catholique qu'on a appelé *social* (représenté en Angleterre par Manning, Baghshawe, en Allemagne par Ketteler, Moufang, Hitze, Haffner, en Autriche par Vogelsang, Kuefstein, Weiss, etc., en France par la Tour du Pin-Chambly, de Mun, etc.) mérite réellement le nom de *socialiste*, parce que les principes que défendent ses chefs et qui sont contraires à la liberté économique se confondent avec ceux des socialistes antichrétiens. Mais il tient et il s'applique à établir que le pape Léon XIII n'a pas admis ces principes et qu'il n'en a rien fait entrer dans son encyclique sur la condition des ouvriers. Nous croyons que sur ce point il est dans l'erreur. L'Encyclique contient ces propositions, dont le caractère socialiste nous paraît évident : que le travail est la source unique d'où procède la richesse des nations; que l'Etat doit donc faire en sorte que de tous les biens que les travailleurs procurent à la société il leur en revienne une part convenable; que, pour être légitime, le salaire ne doit pas dépendre uniquement des libres conventions des patrons et des ouvriers, mais qu'il doit être suffisant pour faire subsister ces derniers.

L'étude de M. Joly sur l'histoire des idées sociales dans le catholicisme est fort intéressante. Nous signalerons particulièrement le chapitre III où l'on peut voir combien est éloignée des principes de la morale rationnelle et juridique la doctrine de saint Thomas sur le droit de propriété. Dans cette doctrine à laquelle l'Eglise catholique voudrait, semble-t-il, ramener les peuples, l'esclavage et le partage du sol en propriétés individuelles sont envisagés l'un et l'autre comme des conséquences de la chute, comme des institutions que la perte de l'innocence primitive a rendues nécessaires.

LEROY-BEAULIEU (ANATOLE). — **Israël chez les nations** (in-12, Calmann Lévy).

En cet ouvrage, richement documenté, nous avons une critique raisonnée et solide de l'antisémitisme, si solide qu'elle paraîtra certainement décisive à tout lecteur de bonne foi.

« Il y a dans l'antisémitisme, dit l'auteur, du vieux et du neuf, du moyen âge archaïque et du socialisme chimérique, des instincts réactionnaires et des passions révolutionnaires (Préface, p. VI). » Ce que nous y voyons, nous, c'est du vieux, c'est de la réaction, unique-

ment. — Et le socialisme lui-même, chrétien ou antichrétien, est-il vraiment autre chose? — L'antisémitisme est une réaction du moyen âge, un anachronisme aussi ridicule qu'odieux, la forme la plus honteuse de l'esprit de contre-révolution. Mais il n'est pas d'origine française ; il n'est conforme ni à nos principes, ni à notre génie national ; c'est du dehors qu'il nous est venu, d'outre-Rhin, « de la vieille Allemagne, toujours prompte aux querelles confessionnelles et toujours imbue de l'esprit de caste ; de la nouvelle Allemagne, toute gonflée de l'orgueil de race et dédaigneuse de tout ce qui n'est point tudesque (p. 3) ».

Ce type juif, que raillent et méprisent nos antisémites cléricaux, est, — comme M. Leroy-Beaulieu le montre en d'excellentes pages, — l'œuvre de leurs pères, l'œuvre de ceux dont ils cherchent à rallumer les passions. Ce type physiologique, psychologique et moral, qui l'a formé? C'est le ghetto ; ce sont les chrétiens, leurs lois civiles, leur droit canon, leur clergé et leurs princes. « Deux choses surtout ont fait le juif et lui ont donné sous toutes les latitudes, un aspect particulier, l'isolement séculaire et le rituel traditionnel, la séquestration sociale et les pratiques religieuses. Le juif n'est pas le produit naturel d'un sol ou d'un climat ; c'est un produit artificiel, le produit d'une double tradition et d'une double servitude. Il a été élaboré par deux agents opposés : par le confinement auquel nous l'avons soumis, par les observances auxquelles lui-même s'est astreint. Il a été fait en partie par nos lois, en partie par les siennes ; on pourrait dire qu'il a été façonné, de compte à demi, par nos canonistes et par ses rabbins (p. 141). »

LETOURNEAU (Ch.). — **L'évolution littéraire dans les diverses races humaines** (in-8°, L. Battaille).

L'objet de ce livre est de « marquer les phases principales par lesquelles la littérature a passé », d'en « scruter la genèse, en la poursuivant jusqu'à une époque extrêmement lointaine où les manifestations de l'esthétique, non seulement n'avaient nul besoin de l'écriture, des lettres, mais, parfois même savaient se passer de mots (préface, p. VII) ».

La conclusion que l'auteur en dégage est que le caractère de la littérature n'est qu'un reflet de l'état social, et qu'il en suit pas à pas et rigoureusement « les métamorphoses progressives et régressives (p. VII) ».

L'ouvrage est divisé en trois sections : 1° la littérature dans les races nègres (littérature des Mélanésiens et des races noires d'Afrique) ; 2° la littérature des races jaunes (littérature des Polynésiens, des Peaux-Rouges, du Pérou et du Mexique, des Mongols inférieurs, de la Chine et du Japon) ; 3° la littérature des peuples de race blanche (littérature des Égyptiens, des Kabyles, des Arabes, des Juifs, des

Indous, des Perses, des Grecs, des Romains, des Européens barbares, Finnois, Slaves, Germains et Celtes, des Européens du moyen âge). Il se termine par un chapitre sur la littérature moderne et contemporaine et sur l'avenir de la littérature.

Nous ne pouvons suivre M. Letourneau dans ce voyage d'exploration à travers les littératures des divers temps et des diverses races, ni signaler ce qu'il en a rapporté d'intéressant, de curieux, de précieux. Nous devons remarquer que, dans le chapitre consacré à la littérature juive, il fait preuve d'une passion étrangère à l'esthétique. Il a de la peine à trouver quelque chose de bon dans la Bible. Il accorde que les prophètes ne sont pas « sans une certaine élévation»; mais « mais ils sont toujours furieux s'ils ne sont désolés : ce ne sont que lamentations et imprécations, où une très large place est faite à la divagation (p. 297) »; mais les psaumes « expriment le très petit nombre de sentiments, à la fois violents et étroits, qui ont suffi à remplir l'âme d'Israël (p. 295) »; mais les Proverbes, l'Ecclésiastique et l'Ecclésiaste « ont un fond bien médiocre (p. 300) », et, dans ce dernier écrit « litanie de dictons pessimistes » on ne trouve qu'une pensée philosophique : « celle où l'auteur se demande si vraiment il existe une différence essentielle entre l'homme et l'animal (p. 301). »

M. Letourneau voit dans la littérature la manifestation de l'état social. En constatant cette vérité, qui n'est pas nouvelle, on n'exprime pas tous les rapports de la littérature et de la société. Il faut admettre leur mutuelle dépendance, l'action et la réaction qu'elles exercent l'une sur l'autre. Si la littérature reflète les changements sociaux, elle peut aussi les préparer et les déterminer. Tantôt elle les suit, tantôt elle les précède. On ne peut méconnaître dans l'évolution littéraire une suite de facteurs individuels, qui sont, pour la société, agents de progrès et de décadence.

LORIA (ACHILLE). — **Les bases économiques de la constitution sociale**, trad. de l'italien par A. BOUCHARD (in-8°, Bibliothèque historique et politique, Félix Alcan).

On sait que Harrington voyait dans la constitution politique un produit des rapports économiques. M. A. Loria reprend, développe et élargit cette thèse. Ce n'est pas seulement la constitution politique qui, selon lui, dépend de l'état économique, c'est la morale, c'est la religion, c'est le droit. Dans les sociétés actuelles, remarque-t-il, existent deux classes distinctes : l'une, la classe capitaliste, qui « vit sans rien faire » de revenus toujours croissants; l'autre, beaucoup plus nombreuse, la classe salariée, qui « travaille sans vivre, du moins d'une vie humaine (p. 1) ». Cette division en deux classes s'explique par la limitation de la propriété foncière, transformée en privilège; et l'origine de ce privilège est la suppression des terres libres où le travail peut s'établir et entreprendre une culture pour son propre

compte. L'auteur explique que la suppression de la terre libre ou l'exclusion de la masse de l'humanité de la possession de la terre a été obtenue, « d'abord, au moyen de l'esclavage ou du servage, puis par la réduction du salaire, enfin par l'appropriation exclusive du terrain de la part du capital (p. 8) ». De là l'établissement de la propriété capitaliste ; de là le partage du produit collectif « en deux fractions, le salaire du travail et le revenu de la propriété » ; de là la « scission de l'humanité en une classe d'exploités et en une classe d'exploiteurs ».

Une fois établie, la propriété capitaliste a besoin, pour se maintenir ; d'une série d'institutions *connectives*, destinées « à la garantir contre toute réaction de la part de ceux qui sont exclus de la possession de la terre, à assurer l'acquiescement de ses victimes et à les empêcher de recourir à l'insurrection ou de se livrer à des excès (p. 9) ». Ces institutions connectives, ou du moins les plus importantes d'entre elles sont la morale, le droit et la constitution politique. L'objet que s'est proposé M. Loria est de montrer comment elles sont « dominées dans leur essence même » par les rapports économiques, comment « elles découlent, par une logique fatalité, des conditions de persistance du revenu capitaliste (p. 423) ». La première de ces institutions, la morale, consiste en une série de règles que la classe propriétaire établit uniquement par intérêt, qu'elle « instille artificiellement » dans les esprits : d'abord, contre l'égoïsme des travailleurs pour les maintenir dans l'obéissance; ensuite, contre l'égoïsme immédiat de ses propres membres, pour empêcher « les excès qui provoqueraient, avec la révolte des opprimés, la ruine de la propriété elle-même (p. 22) ». Mais la coaction morale ne suffit pas pour contenir toutes les actions humaines « dans l'orbite tracée par la loi de cohésion capitaliste (p. 74) ». De là la nécessité d'imposer des peines, « non plus imaginaires, mais matérielles » et de recourir à cette seconde institution connective, « plus forte et plus précise », le droit. Mais le droit ne peut remplir son office de garantie pour la propriété, si les travailleurs peuvent le modifier à leur avantage; il faut donc qu'elle conquière et retienne tout entier en ses mains le pouvoir de créer et d'appliquer les lois. C'est ainsi que la constitution politique, complément nécessaire du droit et de la morale, « forme la couronne la plus resplendissante de la propriété (p. 122) ».

Tel est le système hors duquel M. Loria déclare qu'il ne saurait y avoir de sociologie scientifique. Il nous semble presque inutile de dire que, malgré les faits que son érudition réunit pour l'appuyer, ce système ne peut supporter un examen sérieux, parce qu'il méconnaît, au point de vue psychologique, des éléments essentiels de la nature humaine : sentiments altruistes et esthétiques naturels, idées aprioriques de devoir et de droit, croyances nées de ces sentiments et de ces idées; au point de vue économique, l'incontestable valeur de l'épargne, comme pénible et comme utile, comme sacrifice et comme service, d'où résulte le droit du capital à une rémunération.

NOVICOW (J.). — **Les luttes entre sociétés humaines et leurs phases successives** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Novicow est darwiniste : il tient que la lutte pour l'existence est un phénomène universel; qu'elle existe donc chez les hommes, comme chez les animaux. Mais il remarque : 1° que l'intelligence humaine étant supérieure à celle des animaux, la lutte humaine doit prendre et prend en effet des caractères particuliers; 2° que la lutte humaine se différencie nécessairement dans ses fins et dans ses procédés, selon le développement de l'intelligence et selon le développement des besoins. Envisagées dans leurs fins, les luttes humaines se distinguent en physiologiques, économiques, politiques et intellectuelles. La lutte est physiologique, quand elle a pour but de satisfaire le besoin de nourriture et le besoin génésique. Elle est économique quand elle a pour but de s'emparer des biens mobiliers ou immobiliers d'une population. Elle est politique, quand sa fin est la domination, la possession du pouvoir politique. Elle est intellectuelle, quand sa fin est l'extension des idées, des croyances, etc. Les luttes d'Églises, de sectes, d'écoles philosophiques, d'écoles artistiques, de langues, sont des luttes intellectuelles.

Cette division des luttes en physiologiques, économiques, politiques et intellectuelles n'a d'ailleurs rien d'absolu. Elles changent par gradations insensibles, et il est impossible de dire à quel moment précis se fait le passage d'une espèce à l'autre. Il faut, en outre, noter que, bien que l'évolution historique ait pour point de départ la lutte physiologique, et pour terme la lutte intellectuelle, elle ne parcourt pas ses phases dans un ordre invariable; — ainsi les guerres de religion du XVIe siècle ont précédé des guerres politiques et économiques; — et que, dans un grand nombre de circonstances, les luttes humaines nous présentent entremêlés, avec prédominance de l'un ou de l'autre, les trois éléments économique, politique et intellectuel.

Sur le rôle croissant de la lutte intellectuelle, M. Novicow fonde la solution du problème international par la fédération et la paix. Il fait observer, — et c'est l'idée maîtresse de son livre, — que, par sa nature, la lutte intellectuelle n'implique pas nécessairement la coercition, qu'elle n'exclut pas nécessairement les procédés pacifiques. Ceux qui regardent comme impossible l'organisation de la fédération et de la paix confondent à tort l'idée de lutte avec celle de violence. La lutte mentale n'est pas un fait nouveau; elle est même déjà « très vieille »; mais elle n'est pas encore « consciente » : elle le deviendra (p. 185). A l'intérieur de chaque société, le droit pénal et le droit civil ont substitué les procédés pacifiques de la lutte intellectuelle aux violences de la lutte physiologique. Pourquoi une substitution analogue serait-elle impossible dans les rapports des sociétés? Cette substitution, M. Novicow

la voit naître des progrès du droit international. Il s'agirait d'assurer l'organisation spontanée des nationalités naturelles, en accordant aux populations le droit de libre sécession et de libre annexion.

Il nous paraît inutile de montrer le caractère utopique d'un tel droit généralisé et considéré comme perpétuel. Il ôterait évidemment à l'État tout avenir, toute consistance, toute réalité : il en serait la négation, la négation de la solidarité spécifique et de la souveraineté qui résultent du contrat social, la négation des devoirs et des droits du citoyen. M. Novicow pousse l'individualisme jusqu'à méconnaître la nature de la société civile, les caractères par lesquels elle se distingue et doit se distinguer des libres associations qu'elle renferme en son sein, dont elle détermine les obligations, et qui se forment et se dissolvent au gré de leurs membres. Son utopie est une espèce du genre anarchie.

Un dernier mot sur ce livre curieux, abondant en idées secondaires intéressantes et que l'on peut séparer de la philosophie générale et de la philosophie sociale de l'auteur. M. Novicow a bien vu l'importance de la lutte intellectuelle. Mais nous lui reprochons de n'avoir pas distingué et mis à part la lutte morale, la lutte pour le droit, pour le règne de la justice et du bien, qui s'élève au-dessus des égoïsmes, même collectifs, et dans laquelle seule peuvent être mises les espérances de l'humanité. Il faut, en outre, comprendre, — ce qui échappe à l'optimisme naïf des utopistes, — que cette lutte pour le bien moral, pour le droit, ne pouvant se borner à l'emploi des moyens de persuasion, est elle-même une cause spéciale de prolongation de l'état de guerre, à cause des contradictions qui existent entre les consciences morales et juridiques, individuelles et collectives ; en d'autres termes, que la paix universelle et assurée dépend du triomphe universel et assuré de la justice, lequel dépend lui-même de la formation d'une conscience morale et juridique commune à tous les peuples.

RECOLIN (Ch.). — **Solidaires. Essai de sociologie chrétienne** (in-12, Fischbacher).

Ce livre est divisé en quatre parties. Dans la première, l'auteur traite du fait de la solidarité. Ce fait nous apparaît sous quatre aspects : l'évolution, l'hérédité, l'imitation, la division du travail.

Dans la seconde partie, nous passons du fait de la solidarité au devoir qui en dérive. « *Nul ne vit de soi,* tel est l'ordre de la nature ; *nul ne doit vivre pour soi*, tel est l'ordre de la conscience appliquée à traduire le fait en idée et à tirer le devoir de la réalité (p. 63). » Le devoir fondé sur la solidarité a trois ennemis : l'égoïsme, qui le nie ; l'humilité qui le déclare « plus grand que nos forces (p. 70) » ; le pessimisme, qui le condamne à l'impuissance, disant que toujours et fatalement, quoi qu'on fasse, « le mal l'emporte sur le bien (p. 64) ».

La troisième partie est consacrée aux applications de la morale de

solidarité. M. Recolin indique ces applications dans les rapports de la classe qui possède et de la classe laborieuse, dans l'éducation, dans le mariage, dans l'Église. Dans la quatrième partie, il déduit de la solidarité la croyance au salut universel.

Il nous paraît qu'en cette étude sur la morale et la théodicée de la solidarité, l'auteur méconnaît entièrement l'idée de la liberté et de la responsabilité individuelles, l'idée et le sentiment de la justice. Il ne comprend ni le devoir envisagé dans sa forme impérative, ni l'inviolable droit de la personne considérée comme fin en soi.

Il donne un sens littéral et panthéiste aux expressions par lesquelles saint Paul compare l'Église au corps humain, les divers offices remplis dans la société religieuse aux fonctions diverses de l'œil, de la main, etc. Il veut donc que les hommes soient vraiment les organes d'un même être vivant : des organes, c'est-à-dire de simples moyens pour la vie générale de ce grand organisme. Il est donc, par la conception de la solidarité qu'il transporte des sciences naturelles dans la morale, la sociologie et la religion, très logiquement opposé à la morale criticiste et à l'eschatologie conditionaliste ; il doit l'être également à la politique libérale.

Faut-il discuter sérieusement le reproche qu'il fait à Kant, dans une note, de faire du *moi* « une substance inattaquable, un domaine entouré de murs, où se dresse seul, dans le silence, comme un cyprès sur un tombeau, le rigide *impératif catégorique* (p. 4) » ? Eh ! si le *moi* est attaquable, pénétrable, soumis à toutes les influences ; s'il n'est pas une unité distincte, isolée de tout le reste, il n'y a plus de liberté ; rien n'échappe au déterminisme. Si le devoir perd son caractère de « rigide impératif », il n'est plus qu'un mot vide d'idée ; il ne faut plus parler que d'intérêt, d'attrait, de passion.

RICARD (Xavier de). — **L'esprit politique de la Réforme** (in-12, Fischbacher).

Il y a dans l'*Esprit des lois* un chapitre intitulé : « Que la religion catholique convient mieux à une monarchie, et que la protestante s'accommode mieux d'une république. » Le livre de M. de Ricard nous offre un commentaire fort intéressant de ce chapitre. Il en ressort clairement que l'esprit du catholicisme est monarchique et aristocratique ; que celui de la Réforme de XVIe siècle est démocratique et républicain ; qu'il y a donc opposition naturelle de principes entre la république et la religion du pouvoir spirituel et de la foi passive, d'une part, et, d'autre part, entre la monarchie et la religion du libre examen et du sacerdoce universel. C'est ce qu'ont très bien senti les rois qui, dans notre pays, se sont trouvés appelés par l'histoire, par les circonstances à se prononcer entre les deux religions. Ils ne se sont pas trompés sur les conséquences politiques contraires qu'elles ne pouvaient manquer de produire avec le temps. Demandez-vous pour-

quoi la Réforme, à sa naissance, sous François Ier, fut accueillie par la persécution ; pourquoi Henri IV a acheté, pour lui et pour sa race, au prix d'une abjuration sans sincérité, la possession mieux assurée et plus paisible du trône. Vous verrez qu'il y a, pour ces faits, une explication très simple, et qu'on n'en saurait trouver de meilleure : c'est la raison d'État monarchique.

Nous signalerons à l'attention du lecteur le ferme jugement que porte M. de Ricard sur la politique intérieure de Henri IV, sur « l'illusion de l'édit de Nantes » qui « fut la grande fatalité de la Révolution du XVIe siècle », qui lui fit perdre « l'intelligence de sa destinée, la conscience de son génie, toute sa force et toute sa vertu (p. 93) ».

RICHARD (Gaston). — **Essai sur l'origine de l'idée de droit** (in-8°, Ernest Thorin).

M. G. Richard est très résolument opposé à la philosophie criticiste du droit. Elle fait consister le devoir précis, strict, à respecter l'inviolabilité de la personne humaine et dans cette inviolabilité, elle met l'essence du droit ; voilà ce qu'il ne peut souffrir. Car alors, dit-il, le devoir n'a d'autre contenu précis que le droit : « le droit repose donc sur lui-même, c'est-à-dire en dernière analyse, sur l'affranchissement de la conscience individuelle, érigée en juge suprême de la conduite (*Introduction*, p. X). »

Sans aller plus loin, nous disons : Oui, le droit est le contenu du devoir ; oui, le droit repose sur lui-même ; et il en est de même du devoir ; il ne faut pas chercher en l'un la condition, l'explication de l'autre. Devoir et droit sont deux idées premières, irréductibles, ou plutôt deux faces inséparables d'une même idée. Mon devoir est le droit de l'autre, et le devoir de l'autre est mon droit. Cela n'implique pas que droit veuille dire conscience affranchie du devoir envers autrui, juge suprême de la conduite envers autrui ; au contraire. L'auteur ne prend pas garde que c'est précisément la corrélation si claire et si nécessaire du devoir et du droit qui exclut l'affranchissement de la conscience, au mauvais sens d'individualisme égoïste qu'il donne à cette expression.

M. Richard tient que le contenu du devoir est « le sacrifice, le don de soi à autrui, la charité », et que le devoir, ainsi compris, est le fondement et la condition du droit. « Le devoir est de se donner; il y en a une raison logique et téléologique, c'est qu'il est impossible de se prendre rationnellement pour terme de son action et de vivre vraiment en renfermant toute sa vie en soi... Mais on ne peut communiquer que l'énergie que l'on possède. On ne peut distribuer que les richesses dont on a la propriété, répandre que la science que l'on a acquise. Par conséquent, nul ne peut être vraiment charitable si sa libre activité altruiste ne lui est garantie... Le droit est donc, non le contenu, mais la condition logique et même physique du devoir (p. XI). »

L'auteur aurait dû s'appliquer un peu mieux à définir les termes et à analyser les idées. Le mot *droit* a plusieurs sens : il faut les distinguer et aussi voir comment on passe de l'un à l'autre. Le droit, nous dit-on, est, non matière du devoir, mais condition de l'activité altruiste. Il n'est, répondrons-nous, condition de l'activité altruiste que parce qu'il est d'abord matière du devoir. Si B respecte chez A l'activité altruiste, c'est parce que cette activité est comprise dans l'inviolabilité personnelle de A, c'est parce que B se reconnaît le devoir de considérer et de traiter A comme une fin en soi. C'est donc le droit, matière du devoir, disons le devoir de droit, qui assure la liberté de l'altruisme en l'empêchant de se suicider par l'aveugle don ou abandon de soi à autrui, en s'opposant à l'absorption de la personne dans un vaste organisme pour lequel elle ne serait qu'un moyen. Que faut-il entendre par ce don de soi, qui est, selon M. Richard, le contenu du devoir? S'il n'est pas absolu, à quelle limite s'arrête-t-il, et d'où vient cette limite? S'il est absolu, n'est-ce pas l'aliénation de toute liberté et de toute propriété? La charité ne s'épuise-t-elle pas d'un seul coup en cet acte de désappropriation? Qu'a-t-elle encore à faire et à donner? N'est-elle pas, dès lors, réduite forcément à l'obéissance absolue, passive, telle que le catholicisme a voulu la réaliser dans ses couvents?

Socialement, le mot *droit* signifie contrainte à remplir des obligations. L'auteur, qui s'en tient à cette idée de contrainte explique comment, selon lui, elle dérive de celles d'arbitrage, de garantie, d'incrimination et de dette; à quoi nous n'avons rien à objecter. Mais autre chose est cette contrainte, autre chose le droit même, qu'elle suppose et qu'elle a pour objet de faire respecter.

TOLSTOI (LÉON). — **Le salut est en vous** (in-12, Perrin).

On sait que Tolstoï résume le christianisme dans les préceptes du Sermon de la Montagne, et que de l'un de ces préceptes, entendu au sens littéral : *Ne résistez pas au méchant*, il tire la condamnation absolue de la défense personnelle ou collective, donc de toute guerre, de toute police intérieure, de toute action judiciaire, de toute répression des vols, fraudes, violences, meurtres, crimes ou délits quelconques, par suite de tout gouvernement, de toute organisation politique. L'objet de son nouveau livre est de défendre cette doctrine de la non-résistance contre les objections de ceux qui la repoussent.

Il y a, selon Tolstoï, trois conceptions de la vie : 1° vie personnelle ou animale ; 2° vie sociale ou païenne ; 3° vie universelle ou divine. D'après la première conception, « la vie de l'homme est comprise dans sa seule personnalité » ; la satisfaction des appétits personnels en est l'unique but. D'après la seconde, « la vie de l'homme est comprise non seulement dans sa personnalité, mais dans un ensemble et une gradation de personnalités : la famille, la tribu, la race, l'Etat » ; au

pur égoïsme animal s'est superposé l'égoïsme collectif. D'après la troisième, « la vie de l'homme n'est comprise ni dans sa personnalité, ni dans un ensemble et une gradation de personnalité, mais dans le principe et la source de la vie : Dieu (p. 94) » ; l'égoïsme animal et l'égoïsme collectif de la vie païenne sont entièrement sacrifiés ; l'amour est le seul principe d'action ; d'où la non-résistance au mal. En la succession de ces trois conceptions de la vie consiste toute la philosophie tolstoïste de l'histoire. « Toute la vie historique de l'humanité n'est autre chose qu'un passage graduel de la conception de la vie personnelle animale à la conception sociale, et de celle-ci à la conception divine (p. 95). »

Voilà une série historique qui ne satisfait guère l'esprit. Nous voyons bien que de la conception personnelle à la conception sociale le passage a pu être graduel par l'extension et la socialisation progressives de l'égoïsme. Mais il ne peut évidemment l'être de la conception sociale à la conception divine : ne s'agit-il pas ici d'un principe nouveau, qui doit, non plus se subordonner l'ancien, le dominer, mais l'exclure absolument, par conséquent d'une entière révolution psychologique et morale? A cette révolution s'opposent, non seulement l'égoïsme animal, non seulement les affections particulières qui ont transformé l'égoïsme animal et d'où sont sortis les divers égoïsmes collectifs, mais encore un principe d'action, dont Tolstoï ne tient pas compte, auquel il ne donne aucune place dans sa psychologie et dans sa philosophie de l'histoire, qu'il confond sans doute (c'est chez lui le *fons erroris*) avec l'égoïsme et l'affection particulière ; un principe d'action spécifiquement humain, que l'amour de soi-même enveloppe, mais qu'il en faut distinguer, même chez le sauvage ; un principe d'action qui a été le grand facteur du mouvement historique, qui a créé la famille, la propriété, l'échange et l'État, toutes les institutions sociales et politiques : le sentiment du droit.

Il est à remarquer que Tolstoï donne du Sermon de la Montagne, notamment du précepte de non-résistance, une interprétation pharisienne. Il en considère, non l'esprit, mais la lettre qui tue. Le Sermon de la Montagne est la loi morale des sentiments. La résistance que Jésus condamne est celle de la vie animale, de la passion égoïste, qui, en toute circonstance, tend à corrompre celle qui se fonde sur le droit.

ZIEGLER (TH.). — **La question sociale est une question morale**, traduit de l'allemand par G. PALANTE (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Ziegler admet les principes généraux des socialistes. Il ne trouve rien que de vrai dans leur critique de l'ordre économique libéral, rien que de légitime dans leur aspiration à un ordre social nouveau. En un mot, il entend comme eux le problème social et la solution que ce

problème doit recevoir. Mais il voit les difficultés de réalisation; et il se sépare d'eux sur la méthode, qui, selon lui, doit être pacifique et morale. Il repousse les moyens révolutionnaires. Créez par la révolution, dit Marx, un nouveau milieu social, et de cette transformation extérieure naîtra le changement de l'être intérieur et moral. M. Ziegler nie cette influence du dehors sur le dedans; il tient, au contraire, que, pour atteindre le but, c'est sur le dedans qu'il faut agir, en développant dans les âmes un esprit moral nouveau, qu'il appelle l'esprit social, par opposition à l'esprit individualiste où lui paraît être la source du mal. Tel est le sens du titre : *La question sociale est une question morale*.

L'auteur fait consister la moralité dans l'esprit social, c'est-à-dire dans le dévouement, l'immoralité dans l'égoïsme; et de cette conception résulte, pour lui, la condamnation du régime libéral ou individualiste, la condamnation de l'économie politique, qui s'est, dit-il, séparée complètement de l'éthique, en faisant de la libre concurrence l'unique loi de la vie sociale, du profit et de la rente, c'est-à-dire de l'égoïsme, l'unique ressort de tout échange (p. 18).

Cette conception de la moralité est très simple; elle n'est pas nouvelle : c'était celle de Louis Blanc. Elle est, à nos yeux, absolument fausse, parce que l'idée du droit n'y a pas de place. L'économie politique n'est pas séparée de l'éthique, car c'est précisément à l'éthique qu'elle emprunte les droits de propriété, de contrat et d'échange sur lesquels elle se fonde. M. Ziegler ne prend pas garde que le ressort de l'activité industrielle libre, désigné assez grossièrement par les économistes sous le nom d'*intérêt personnel*, ne se réduit pas à un pur égoïsme; qu'il comprend, avec le mobile intéressé, des sentiments de nature essentiellement morale : 1° le sentiment du droit, qui ne se confond nullement avec l'intérêt; 2° le sentiment des devoirs envers soi-même, devoirs de conservation, de respect et de développement; 3° le sentiment des devoirs de famille qui résultent des responsabilités assumées d'époux et de parents et des dettes contractées de vie et d'éducation; 4° le sentiment des devoirs plus généraux d'amitié, d'association libre et d'humanité. Tous ces sentiments, avec les ambitions légitimes et les affections généreuses qui s'y lient, forment le domaine de la vie privée, ce qu'on peut appeler la sphère de la responsabilité économique. C'est tout cela qui constitue le régime de la libre concurrence et qu'anéantirait le socialisme.

Aucune question n'est vraiment approfondie dans le livre de M. Ziegler; et l'on y peut relever plus d'une contradiction. C'est ainsi qu'après avoir remarqué que la fameuse *loi d'airain* a cessé d'être prise au sérieux, puisque les socialistes allemands eux-mêmes la déclarent « indémontrable et même fausse », il ne laisse pas d'en invoquer les effets contre l'individualisme économique et de montrer dans les manouvriers et les femmes des classes inférieures « l'armée de réserve » qu'elle fournit au capital.

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET CRITIQUE

ADAM (Ch.). — **La philosophie en France : Première moitié du XIXe siècle** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Adam distingue, en France, dans la première moitié du XIXe siècle, — et c'est l'idée qui caractérise son ouvrage, qui en fait l'originalité, — trois écoles philosophiques dont les méthodes et les doctrines, profondément différentes, rappellent la division d'Auguste Comte en philosophie *théologique*, *métaphysique* et *positive*. A la première appartiennent Bonald, Maistre, Lamennais; à la seconde, Maine de Biran, Ampère, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy; à la troisième, Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux, Jean Reynaud, Auguste Comte. Si l'on prend le mot école en un sens assez large, cette classification peut se justifier, et M. Adam l'explique très bien. « Y a-t-il rien de plus théologique que les doctrines de Bonald, de Joseph de Maistre et de Lamennais tout d'abord?.... Et la métaphysique de Maine de Biran et de Royer-Collard, de Victor Cousin et de Jouffroy, n'a-t-elle pas ses abstractions réalisées, ses vaines entités, comme la scolastique du moyen âge? Enfin, les autres doctrines, celles de Saint-Simon et des saint-simoniens, puis de Fourier, puis de Pierre Leroux et de Jean Reynaud, et surtout d'Auguste Comte, n'ont-elles pas toutes la prétention, plus ou moins justifiée, de ne faire appel qu'à la science, c'est-à-dire à des faits positifs et à des lois également positives, sans jamais sortir de la nature et de l'humanité (Préface, p. 9)? »

Ce qui frappe en cette histoire des trois écoles, c'est la sévérité de l'auteur pour la seconde et sa sympathie pour la troisième. Il reproche aux métaphysiciens de l'éclectisme d'être demeurés étrangers aux sciences, au sentiment religieux et aux études sociales. « Les éclectiques auraient dû être à la fois, pour bien faire, des savants, des croyants et de véritables amis de l'humanité : ils n'ont été ni des hommes de science, ni des hommes de foi, ni même des hommes au sens largement humain de ce mot, mais seulement de brillantes et éphémères individualités (p. 270). » Au contraire, les chefs des doctrines positivistes et socialistes comprirent et proclamèrent, — ce que sentaient déjà assez clairement, au début du siècle, les écrivains du

parti théologique, — que la philosophie, désormais, « serait scientifique, serait religieuse, serait sociale, ou ne serait rien du tout ».

Telle est l'opinion de M. Adam sur nos spiritualistes et nos positivistes français. Nous ne la partageons pas. Nous n'avons, pour les premiers, on le sait, qu'une assez médiocre admiration; leur pensée s'enferme en des limites qui ne témoignent pas de sa puissance; sauf un très petit nombre, ils manquent d'esprit d'invention; ils accordent trop d'autorité au sens commun. Mais si insuffisantes que l'on estime leur psychologie, leur logique, leur morale et leur métaphysique, il faut reconnaître qu'ils ont travaillé, — il est vrai, sans creuser assez, — dans le vrai champ de la philosophie. Il n'en est pas de même du fondateur du positivisme, de celui en qui, d'après notre auteur, s'achève la troisième école. Oh! chez Comte, la philosophie est scientifique et sociale, disons aussi *religieuse*, au sens qu'il donnait à ce mot, mais en ce sens seulement. Elle n'était, certes, pour lui, rien du tout hors des généralités scientifiques et historiques coordonnées. Bossuet disait que dans le paganisme tout était Dieu excepté Dieu lui-même. Dans le positivisme, tout est philosophie excepté la philosophie elle-même.

BRUNETIÈRE (FERDINAND). — **Études critiques sur l'histoire de la littérature française.** Cinquième série (in-12, Hachette).

M. Brunetière est le plus philosophe de nos critiques littéraires. En tout ce qu'il écrit se montre la préoccupation des idées générales. Toutes ses études sur l'histoire de la littérature française contiennent des vues philosophiques, ont une portée philosophique. Mais il en est trois, dans le volume de la cinquième série, qui, par la nature des sujets traités, ont tout droit à une place dans notre revue bibliographique de l'année 1893 : *La philosophie de Bossuet; La critique de Bayle; La formation de l'idée de progrès.*

Ces trois belles études forment comme trois parties, trois chapitres, d'un même livre. La philosophie de Bossuet, qu'il faut chercher surtout dans le *Discours sur l'histoire universelle*, c'est la doctrine de la providence, telle que le catholicisme l'enseigne. Bossuet l'expose avec une admirable éloquence, lui donne une forme achevée, la défend contre l'idée de l'immutabilité des lois de la nature, qu'il voit naître du cartésianisme. Grâce à lui, elle domine l'esprit français au XVIIe siècle. C'est sous un aspect très différent que l'esprit français se présente au XVIIIe siècle; si différent qu'on le prendrait pour l'esprit d'un autre peuple, d'une autre race. L'idée de providence a cessé d'être prise au sérieux : ce sont les idées de tolérance et de progrès qui la remplacent. Elles règnent avec Voltaire, Diderot, d'Alembert, etc. Mais elles sont nées à la fin du XVIIIe siècle; c'est dans ce temps même qu'elles apparaissent, en France même, dans la France soumise à la foi et à la théologie de Bossuet, en face de cette théologie, dont l'influence

s'emploie à la révocation de l'Edit de Nantes. Elles apparaissent, la première avec Bayle, la seconde avec Fontenelle; elles vont grandir, pendant que s'affaiblira et déclinera la foi religieuse, compromise et discréditée par l'odieuse Révocation, par les disputes du quiétisme et du jansénisme.

L'idée de tolérance ne nous vient pas d'Angleterre, comme on le dit souvent ; car le *Commentaire philosophique sur le « compelle intrare »* est de 1686 et a ainsi précédé de trois ans les lettres de Locke sur *la Tolérance*. Les Anglais la devaient donc à Bayle. Comment Bayle l'établit-il ? En séparant de la religion, qui est incertaine, la morale et l'institution sociale, qui sont nécessaires et dont le besoin est constamment senti. Il prouve l'incertitude de la religion par les variations de la métaphysique et de la théologie. Il fonde la morale sur le mal inhérent à la nature humaine et auquel il faut bien que l'individu et la société opposent un pouvoir réprimant.

L'idée de progrès n'a pas été trouvée par Fontenelle ; elle vient de Bacon et de Descartes. Mais avant Fontenelle, elle n'était appliquée qu'aux connaissances mathématiques et physiques. Avec lui, fortifiée par l'accroissement visible de ces connaissances, elle s'étend à toutes les branches de l'activité intellectuelle ; elle prend la haute direction de l'esprit humain ; elle s'appuie sur les méthodes qui font découvrir les lois de la nature, sur la solidarité des diverses sciences reliées entre elles; et de là naît un état mental nouveau, étranger et bientôt hostile aux croyances religieuses.

Tout cela est bien vu, bien compris, mis en vive lumière. Mais pourquoi ce titre : *Philosophie de Bossuet ?* Il n'y a pas de philosophie de Bossuet. Bossuet était trop attaché à la tradition théologique, — c'est M. Brunetière lui-même qui le dit, — pour avoir des idées personnelles et originales. Il ne voulait ni en permettre aux autres, ni s'en permettre à lui-même. La Bruyère l'a appelé *père de l'Eglise :* l'expression n'est pas exacte. Les pères de l'Eglise sont ceux qui ont fondé la théologie de l'Eglise. Bossuet s'est appliqué uniquement à la conserver. La philosophie que l'on trouve en ses écrits est tirée, ici de Descartes et de saint Thomas (psychologie et métaphysique), là du Livre de Daniel (philosophie de l'histoire). Elle n'est en réalité que de l'apologétique.

CHAIGNET (A.-Ed.). — **Histoire de la psychologie des Grecs,** t. V (in-8°, Hachette).

C'est le dernier volume du grand et savant ouvrage que l'auteur a consacré à la philosophie grecque. Il contient l'exposé des doctrines psychologiques des derniers représentants de l'école d'Alexandrie, Amélius, Porphyre, Iamblique, Théodore d'Asiné, Plutarque, Syrianus, Proclus, Hermias, Ammonius, Damascius, Simplicius, Priscien, Olympiodore. « Les derniers Alexandrins, dit M. Chaignet dans un

avertissement, sont méconnus parce qu'ils sont peu connus et pour ainsi dire inconnus. J'ai essayé de les faire mieux connaître, au risque de dépasser la mesure qu'impose le cadre d'une histoire générale. »

On ne saurait trop remercier et féliciter M. Chaignet d'avoir appliqué et attaché sa patiente érudition aux produits, mêmes inférieurs « du plus beau génie philosophique que le monde ait jamais connu ». Il était d'ailleurs naturel qu'il s'étendît sur la psychologie néoplatonicienne ; car, pour lui, elle résume, absorbe et représente toutes les conceptions psychologiques des Grecs. « C'est, dit-il, non seulement la fin, mais la conclusion de cette longue succession de doctrines et de systèmes dont l'ensemble constitue le mouvement philosophique en Grèce (p. 423). » Le nom de Plotin marque, à ses yeux, le plus haut point qu'ait atteint le développement de la pensée grecque. Chez Plotin, il voit unis et fondus en une puissante synthèse les résultats les plus certains des systèmes antérieurs : l'Être immobile des Eléates, l'Unité pythagoricienne, principe des nombres ; le Bien de Platon, placé au sommet des essences ; le νοῦς d'Anaxagore ; l'Acte d'Aristote opposé à la puissance ; la vie, l'unité et la divinité de la nature des stoïciens (p. 5).

Quant aux successeurs et disciples de Plotin, ils manquaient, sans doute, d'originalité ; mais ils ont bien mérité de la philosophie, en maintenant le caractère parfaitement et purement grec de la doctrine de leur maître. M. Chaignet tient qu'on ne rend pas justice à leur œuvre, et qu'à moins d'avoir, ce qu'ils n'ont eu ni les uns ni les autres, le génie de l'invention philosophique, ils ont fait ce qu'il y avait à faire, ce qu'il était utile, nécessaire de faire, et que, somme toute, ils l'ont bien fait. « Ils ont considéré la doctrine de Platon, identifiée par eux avec celle d'Aristote et vue à travers les principes de Plotin, comme l'expression parfaite et complète de la vérité sur tous les problèmes que se pose la philosophie ; ils l'ont exposée sous des formes plus développées, avec une méthode plus didactique, dans une langue plus claire ; ils l'ont divisée et ordonnée plus logiquement (p. 7). »

Nous goûtons fort la conclusion du savant ouvrage. M. Chaignet y repousse, avec raison, le déterminisme absolu, appliqué à l'histoire des idées. Il ne peut, dit-il, admettre, ni la « prétendue loi d'évolution progressive et nécessaire des systèmes (p. 430) », ni « l'action causante des faits extérieurs sur l'origine et le développement de la philosophie (p. 434) ». Il explique l'opposition du néoplatonisme et du christianisme par celle qui existe entre la liberté du doute et de la recherche, méthode nécessaire de la philosophie, et le principe d'autorité spirituelle que la religion chrétienne apportait au monde. L'explication est sérieuse et, dans une certaine mesure, très exacte ; mais elle nous paraît insuffisante.

DELBOS (Victor). — **Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Nous nous bornons à appeler l'attention sur ce très beau livre, ne pouvant, par une analyse forcément très brève, trop brève, donner l'idée de sa valeur. C'est la plus remarquable étude qui ait été faite en France sur la philosophie de Spinoza.

Les chapitres qui nous ont particulièrement intéressé et instruit sont ceux de la deuxième partie sur le problème moral considéré dans l'histoire du spinozisme. Il en est un que nous tenons à signaler : le chapitre II, où M. Delbos fait très bien ressortir l'opposition qui existe entre la philosophie de Spinoza et celle de Kant. Nous en détachons les passages suivants :

« La philosophie de Kant offre avec la philosophie de Spinoza un si frappant contraste, qu'on a peine d'abord à s'expliquer comment les doctrines allemandes issues du kantisme se sont si aisément pénétrées de l'esprit spinoziste. Ce qui est peut-être plus singulier, c'est que la philosophie de Kant ait pu naître et se développer dans une nation prédestinée au spinozisme par tous ses instincts intellectuels. On croirait volontiers que Kant a critiqué beaucoup moins la pensée humaine en général que la pensée germanique (p. 242). »

« L'opposition reste entière entre la morale de Spinoza et la morale de Kant. C'est qu'elle est entre les principes philosophiques sur lesquels reposent les deux morales. Dans l'univers, tel que le conçoit Spinoza, tout s'accomplit sous une loi d'identité à la fois intellectuelle et naturelle, de telle sorte qu'il n'y a pas, à proprement parler, de devoir, mais un développement dans l'être. Les notions de liberté et de nécessité, de raison et de nature, de vertu et de bonheur, de droit et de puissance, rapportées à l'absolu, sont entre elles entièrement convertibles : aussi est-ce pour l'homme le plus haut état que de comprendre dans la substance infinie et de réaliser le plus complètement possible dans son être propre, l'unité essentielle de ces notions. Pour Kant, au contraire, il s'agit, non pas de savoir ce qu'est l'Etre, mais de déterminer les lois de ce qui arrive et de ce qui est à faire. Or, dans la science et dans la vie, rien n'arrive, rien ne se fait que par synthèse; et des synthèses immédiates, par lesquelles nous percevons les objets, jusqu'à la synthèse suprême, qui n'est pas naturellement, qui doit être pratiquement, la marche de l'esprit est, non pas analytique, mais encore synthétique. D'où il suit que l'homme ne passe pas nécessairement d'une forme inférieure à une forme supérieure d'activité spirituelle, mais que la Raison s'impose à lui et en lui comme un devoir (p. 254). »

Cette comparaison des deux philosophies nous suggère une remarque qui est loin, semble-t-il, de s'accorder avec les vues méta-

physiques de M. Delbos. Dans la doctrine de Kant, l'opposition au spinozisme n'était pas assez radicale. La distinction du noumène et du phénomène laissait grande ouverte une porte qui devait lui permettre de rentrer dans la spéculation sous de nouvelles formes, et d'y rentrer en maître. Cette porte, une seule doctrine la ferme, le néo-criticisme, par la critique de l'infini, de la substance et de la nécessité universelle. Ce qui caractérise le panthéisme de Spinoza (le type de panthéisme le plus parfait), c'est que la connexion logique de ces trois idées y apparaît dans toute sa clarté et dans toute sa force, avec la nécessité de les admettre ou de les repousser toutes les trois.

DUMAS (G.). — **Tolstoï et la philosophie de l'amour** (in-12, Hachette).

On trouve, en cet ouvrage, une analyse exacte, intelligente et fort bien faite de la philosophie de Tolstoï. Les passages cités sont heureusement choisis : la plupart, dans les livres où la doctrine du célèbre écrivain est systématiquement exposée, tels que *Ma religion*, *Ma confession*, *De la vie*, etc. ; quelques-uns, dans ses premiers romans. Il y en a de curieux tirés de lettres inédites.

M. Dumas pense, avec raison selon nous, qu'il n'y a pas « scission entre le romancier et le philosophe (Introduction, p. X) » ; que « Tolstoï, sans rester le même depuis son premier roman jusqu'à ses derniers ouvrages, a vécu cependant sur un même fond de doctrine » ; que « sa pensée d'aujourd'hui ne diffère de celle d'hier que parce qu'elle est plus complète et que du demi-jour de la tendance elle est venue à la pleine lumière de l'idée (p. XII) ». Il ne se trompe pas non plus sur le caractère essentiel de la philosophie qu'il résume, sur la place qu'il faut lui assigner dans la classification des doctrines. Elle nie la personnalité divine et la vie future : elle doit être classée parmi les systèmes panthéistes. « Tolstoï est arrivé d'emblée au panthéisme... C'est ainsi qu'il apparaît dans les *Cosaques* en 1852 et dans l'opuscule intitulé *Trois morts* en 1859 ; mais il n'a jamais abandonné cette philosophie première... Il est panthéiste dans *Ma religion*, il est panthéiste dans la *Vie*, et ces deux ouvrages datent d'hier (p. 184). »

M. Dumas applaudit à ce panthéisme. Il sait gré à Tolstoï de « son unité rationnelle », si éloignée des efforts par lesquels le kantisme tente, avec ses deux raisons, « de nous refaire, sous les noms de loi morale, de sanctions, d'immortalité, une religion révélée avec des dogmes, des mystères et toute une théologie (p. 187) ». Il lui reproche seulement d'attribuer à Jésus et de trouver dans l'Evangile son propre rationalisme, par une exégèse arbitraire et qu'on ne peut prendre au sérieux. Il remarque que Jésus croyait « à un Dieu personnel et à l'immortalité de l'âme (p. 196) » ; qu'il a connu, « quoi qu'on en ait dit, l'idée de justice (p. 199) » ; qu'il enseignait donc une

religion et une morale d'amour différentes du tolstoïsme où manque l'idée du droit aussi bien que celle des sanctions d'outre-tombe.

Tolstoï, dit notre auteur, « ne parle jamais du droit » ; c'est une idée dont il « ne se préoccupe pas » et qu'il « ne semble pas soupçonner ». Grave défaut qui, à nos yeux, condamne absolument le principe de l'amour, tel que l'a compris Tolstoï, et les conséquences qu'il en a tirées dans l'ordre domestique, politique et économique. De cette conception de l'amour M. Dumas fait une juste et excellente critique. « Celui qui aime sans raisonner la charité, sans reconnaître aucun ordre, aucune règle, sans considérer le mérite ou le démérite, conquiert au mépris du droit le plaisir divin du sacrifice. Le problème est encore plus grave si notre résignation, notre amour vouent au malheur d'autres êtres que nous. Ce chef de famille néo-chrétien, qui distribue au premier affamé venu le dîner de ses enfants pour goûter dans sa plénitude la joie de l'abnégation, est profondément immoral (p. 100). »

Mais comment ne voit-il pas le rapport qui existe entre cette doctrine, contraire à la morale juridique, et une métaphysique panthéiste qui ôte à la personne humaine toute valeur dans la nature?

FONSEGRIVE (G.-L.). — **François Bacon** (in-12, Lethielleux).

Nous remarquons, en ce volume, quelques vues fort justes sur l'utilitarisme de Bacon, sur son induction *per exclusiones et rejectiones debitas*, sur ses axiomes de généralité graduellement croissante, sur la contradiction inhérente à l'idée directrice de sa philosophie. « Bacon, dit-il, croit que l'expérience peut rectifier et purifier l'esprit; il ne voit pas que l'expérience n'arrive à l'esprit que par l'esprit lui-même, que l'expérience ne peut être, si elle n'est pensée, et, par suite, que le miroir de l'esprit ne doit pas être irrémédiablement faussé, si l'on veut qu'il puisse se laisser rectifier par une de ses propres pensées (p. 172). »

Il est certain que la foi enthousiaste de Bacon en l'expérience rectificatrice n'est pas bien conséquente à sa théorie des idoles. Mais, pour marquer le point où la contradiction est indéniable, il eût fallu distinguer les idoles de tribu des trois autres espèces. On doit reconnaître que l'expérience est très propre à contrôler les jugements spontanés et à écarter les erreurs qui ont leur source dans les idoles de caverne, de forum et de théâtre. Elle peut, en outre, nous aider à triompher même des idoles de tribu, mais à condition qu'elles ne forment qu'une partie de notre nature mentale, à condition que derrière les idoles innées, il y ait une raison innée capable de s'en affranchir.

Bacon n'avait certainement pas saisi les conséquences métaphysiques de ses idoles de tribu et de ses aphorismes sur la relativité des perceptions. Mais il ne faut pas chercher, dans ses ouvrages, un sys-

tème métaphysique. Nous ne croyons pas que M. Fonsegrive mette à la place qu'elle mérite, dans l'histoire de la pensée, la théorie baconienne des idoles. Malebranche en avait admirablement compris l'importance psychologique et morale : c'était ce qu'il goûtait et estimait le plus, — avec toute raison, — dans la philosophie du chancelier; c'est à peu près tout ce qu'il en reste de vivant et de jeune.

M. Fonsegrive reproche à la morale de Bacon d'être « nettement antichrétienne », parce qu'elle se fonde sur ce principe, « que l'individu est partie d'un tout et que le tout vaut mieux que la partie »; d'où résulte « pour l'individu l'obligation de se sacrifier au bien public (p. 302) ». Il ne prend pas garde que cette conception de la morale n'est nullement propre à Bacon; qu'on la trouve, par exemple, dans les lettres de Descartes à la princesse palatine. Nous accordons volontiers que le reproche est fondé, vu que le christianisme, — l'observation est de notre auteur, et nous y souscrivons, — a fait de l'individu une fin, un tout, et ne permet pas de le considérer comme un moyen, comme une partie. Mais personne, au XVIIe siècle, ne l'eût compris. Le moi une fin ! voilà un langage qui eût étonné et scandalisé Pascal, Nicole, Bossuet, Fénelon. Voilà précisément qui eût semblé antichrétien comme divinisant l'amour-propre. Qu'est-ce à dire? Que Kant a, le premier, dégagé nettement le vrai principe de la morale chrétienne, méconnu avant lui. Est-ce la conclusion de M. Fonsegrive ?

FOUILLÉE (ALFRED). — **Descartes** (in-12, Collection des grands écrivains français, Hachette).

M. Fouillée fait connaître en ce volume, l'étendue et la fécondité du génie de Descartes. Il retrouve en lui, bien marquées, les principales tendances entre lesquelles se partage, de notre temps, la pensée philosophique : mécanisme, idéalisme, métaphysique de la volonté.

Le mécanisme cartésien est tiré de la définition de la matière par l'étendue. Il y a là une rupture complète avec l'ancienne physique, une révolution d'une superbe et admirable audace qui explique le mot de Hegel : « Descartes est un héros. » Il y a là aussi le principe d'erreurs sur lesquelles on ne doit pas fermer les yeux. Si la matière n'a d'autre attribut que l'étendue, la physique n'est qu'une géométrie: elle peut et doit, comme la géométrie, se déduire de principes simples et évidents. Ce n'est pas sur la méthode expérimentale qu'elle se fonde. La certitude est parfaite, pour Descartes, « lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autrement ». C'est la certitude de la géométrie. C'est donc celle qu'il cherche et prétend trouver en physique; c'est celle que lui offrent les lois du mouvement, telles qu'il les conçoit, d'après l'immutabilité divine, dont elles sont, à ses yeux, des conséquences nécessaires. Cette confusion qu'il établit, pour la certitude et la méthode, entre la science des corps réels et celle des

figures, lui fait méconnaître les véritables conditions de la première. C'est ce que M. Fouillée aurait bien dû faire remarquer.

Ce n'est pas tout. Si la matière n'a d'autre attribut que l'étendue, elle est identique à l'espace; elle est donc continue et infinie; il n'y a donc pas de vide. Mais, pour expliquer le monde, l'étendue homogène ne suffit pas; il faut que le mouvement y engendre des figures, y crée des différences. Or, sans le vide, comment le mouvement peut-il se concevoir? Descartes répond qu'il peut et doit se faire selon des anneaux fermés; et voilà les tourbillons. M. Fouillée, qui est infinitiste, applaudit à ces déductions, au lieu d'en faire la critique, comme l'auraient exigé, selon nous, non seulement la philosophie, mais la science proprement dite. Il ne prend pas garde que de cette conception de la matière continue et infinie viennent les erreurs scientifiques de Descartes; qu'elle l'a empêché de connaître les vraies lois du mouvement et le vrai système du monde; qu'elle lui a fait contester les lois de la chute des corps, découvertes par Galilée; en un mot, que la science expérimentale et positive a été fondée en opposition avec l'infinitisme cartésien. L'admiration de notre ingénieux auteur pour l'auteur du *Discours de la méthode* est vraiment trop exclusive.

Nous avons montré comment le réalisme cartésien, purement géométrique, a ouvert la voie à l'idéalisme. Mais nous tenons que Descartes prenait au sérieux sa démonstration de l'existence des corps (1). Nous nions qu'il ait flotté, comme le veut M. Fouillée, entre ces deux pensées: « la matière est une substance, la matière est une abstraction (p. 132). » Il faut laisser à Malebranche, à Collier, à Berkeley, etc., comme à Galilée, à Huyghens, à Newton, etc., ce qui leur appartient.

Quant à la métaphysique cartésienne de la volonté, ce n'est pas de celle de Schopenhauer, qu'il était, semble-t-il, naturel de la rapprocher, mais de la philosophie de la liberté de M. Secrétan, de la doctrine de la contingence de M. Boutroux et du néo-criticisme.

FRANCK (Ad.). — **Réformateurs et publicistes de l'Europe, XVIIIe siècle** (in-8°, Calmann-Lévy).

Cet ouvrage, paru fort peu de jours avant la mort de M. Franck, fait suite aux études qu'il avait antérieurement publiées sur les *Réformateurs et publicistes du moyen âge et de la Renaissance* (1864), et sur les *Réformateurs et publicistes du XVIIe siècle* (1881). Les trois volumes, sortis de son enseignement au Collège de France, forment une vraie histoire de la science politique et sociale moderne. Le troisième, qui complète cette histoire, fait connaître l'œuvre accomplie par le XVIIIe siècle dans le domaine de la politique et du droit.

Les publicistes et les jurisconsultes du XVIIIe siècle se partagent

(1) Voyez l'*Année philosophique*, année 1892, pp. 148 et suiv. (In-8°, Félix Alcan.)

entre deux écoles : celle de Locke et de Rousseau, celle de Vico et de Montesquieu. La première s'appuie sur la philosophie seule; la seconde sur la philosophie de l'histoire. Celle-ci rend hommage au droit et invoque la raison, comme la première: elle ne mérite pas moins que la première la qualification de philosophique; elle ne peut donc être appelée *historique* au sens où l'on emploie ce mot pour désigner l'école allemande de Savigny.

Locke et Vico sont « les têtes » des deux écoles. Rousseau procède évidemment de Locke; il « ne serait pas sans Locke ». Montesquieu ne paraît pas connaître Vico; mais sa méthode, son esprit et le principe sur lequel repose son système « sont à peu près les mêmes que l'esprit, la méthode et le principe le plus élevé de l'auteur italien (introduction, p. XVI) ». Quatre livres, consacrés, le premier à Locke, le second à Vico, le troisième à Montesquieu, le quatrième et dernier à Rousseau : telle est la division de l'ouvrage. Les doctrines de ces philosophes y sont clairement exposées et soumises à une critique judicieuse. Dans l'introduction M. Franck rappelle tout ce que nous devons à la philosophie du XVIIIe siècle, et qu'on oublie, semble-t-il, trop facilement aujourd'hui : émancipation de la pensée, liberté de conscience, intervention des nations dans leur propre gouvernement, égalité des citoyens devant la loi, égalité des enfants dans la famille, abolition de la torture, des supplices raffinés et des crimes imaginaires.

Il nous paraît qu'en son étude sur Rousseau, l'auteur aurait pu mettre en plus vive lumière et se préoccuper davantage de saisir à leur source l'analogie et l'opposition curieuses et remarquables des principes politiques de Rousseau et de Hobbes, de leurs conceptions de l'état de nature et de l'état civil. Si la philosophie politique de l'auteur du *Contrat social* domine le XVIIIe siècle, celle de l'auteur du *Léviathan* règne au XVIIe. Il eût été intéressant de comparer à la psychologie sensationiste et au pessimisme de celui-ci le genre d'innéisme et d'optimisme de celui-là, et de montrer en quoi ils s'éloignent l'un et l'autre de la vraie connaissance de la nature humaine.

GRUBER (Le P.). — **Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours**, traduit de l'allemand par l'abbé MAZOYER (in-12, Lethielleux).

L'objet de ce volume est « d'étudier le mouvement positiviste dans ses principaux organes et de le suivre dans ses principales dérivations, depuis la mort de son fondateur jusqu'à nos jours (p. 2) ». Il est divisé en deux parties. La première partie est consacrée aux écoles qui se rattachent à Auguste Comte, c'est-à-dire à l'école positiviste dissidente de Littré et à l'école positiviste orthodoxe de Laffitte. Dans la seconde partie, le P. Gruber passe en revue très rapidement d'autres systèmes contemporains, qu'il croit pouvoir réunir sous le

nom de *positivisme indépendant,* parce que les représentants de ces systèmes déclarent rejeter tout *a priori* et « se rattacher à la méthode positive, telle qu'Auguste Comte l'a comprise (p. 3) ». Au positivisme indépendant appartiennent : en Angleterre, Stuart Mill, Herbert Spencer, A. Bain, Lewes, Clifford, Maudsley, J. Sully, Huxley, Tyndall, Darwin, ; en France, Taine, Th. Ribot, Claude Bernard, J. Luys, Ch. Richet, E. de Roberty, Fouillée, Guyau ; en Allemagne, Haeckel, Duhring, Riehl, Laas, Lange, Vaihinger, Avenarius, Wundt ; en Italie, Siciliani, Ardigo, Angiulli, de Dominicis ; en Russie, Lessewitsch, Grot ; en Amérique, Ingersoll, Adler, Carus, Hegeler.

On voit que l'auteur a beaucoup lu : sa riche érudition paraît exacte. Mais il est clair que de tant de doctrines qu'il résume en son livre, il ne peut donner qu'une idée très incomplète. Les brèves critiques qu'il en fait n'ont pas d'intérêt philosophique, parce qu'elles procèdent d'une foi religieuse obligée de juger et de condamner les mécréants, non d'une raison libre de s'intéresser aux idées et à leurs rapports. Ce qu'on y trouve d'original n'est pas de lui. Il se plaît à montrer l'opposition vive et passionnée qui existe entre les diverses écoles positivistes, dissidents, orthodoxes, indépendants. Sa conclusion est que le positivisme est « une grande *mystification* favorisée par l'esprit vain et superficiel d'un siècle de demi-savants (p. 497) » ; que cette philosophie n'est pas, comme elle le prétend, *définitive*, ni *certaine* et *universelle,* ni *réelle* et *scientifique ;* que le vrai positivisme s'incarne dans l'Eglise catholique, laquelle nous offre la révélation divine *certaine*, *précise*, *organique* et véritablement *utile*.

Il est à remarquer que le P. Gruber est moins dur, en ses appréciations, pour Comte et ses disciples orthodoxes, que pour les positivistes qu'il appelle indépendants, tels que Stuart Mill et Spencer. Il trouve dans les premiers un reste d'esprit catholique ; il leur sait gré et leur fait honneur d'avoir « redressé certains jugements injustement portés sur le passé du catholicisme et surtout sur le moyen âge (p. 224) ».

Notons, en terminant. le reproche qu'il fait à la morale indépendante (1) d'être antichrétienne. « D'après la morale chrétienne, dit-il, une des premières obligations fondamentales de l'homme est l'obligation de croire aux vérités révélées. Or, la morale indépendante est tout entière une négation de ce devoir (p. 454). » Le reproche est assurément fondé, s'il faut mettre à la base de l'éthique l'obligation de croire aux dogmes que l'Eglise catholique enseigne comme vérité révélée, et si l'on accorde au P. Gruber qu'il n'y a pas d'autre morale chrétienne que la morale catholique.

(1) Pourquoi le P. Gruber qui consacre quelques pages au *Societies for ethical culture* de MM. Adler, Salter, etc., ne dit-il pas un mot de Proudhon et du journal français *la Morale indépendante?*

JOYAU (E.). — **La philosophie en France pendant la Révolution** (in-12, Arthur Rousseau).

« Tous les historiens de la philosophie, dit M. Joyau, sont muets sur la période qui correspond à notre grande révolution (p. 1). » Cela est un peu exagéré. Damiron a laissé un excellent mémoire sur Naigeon, Sylvain Maréchal et Lalande; un autre sur Saint-Lambert, dont il compare le *Catéchisme universel* au *Catéchisme du citoyen français* de Volney. M. Ferraz consacre plusieurs chapitres de son *Histoire de la philosophie pendant la Révolution* à Condorcet et à Volney; et nous remarquons qu'il n'oublie pas les *Leçons d'histoire* de ce dernier, un ouvrage qui traite de la certitude historique et que M. Joyau passe sous silence. Enfin, M. Picavet met Condorcet, Volney, Dupuis, Maréchal et Naigeon dans la première génération de ses *Idéologues*.

La partie la plus intéressante du livre de M. Joyau est celle où il expose les efforts que firent les hommes de la Révolution pour appliquer la philosophie du XVIIIe siècle, pour la substituer à la religion chrétienne, pour établir et assurer son autorité spirituelle, sur les masses : calendrier républicain et fêtes décadaires, manuels de morale, culte de la Raison, culte de l'Etre Suprême, religion des théophilanthropes. Ces efforts échouèrent. M. Joyau en explique l'impuissance. « La grande ambition de la philosophie du XVIIIe siècle était de déchristianiser la France... Nos philosophes n'ont pas le sens de la religion : ils croient que c'est un moyen de gouvernement, un expédient de police, qui peut être remplacé par un autre système plus savant et plus rationnel. La religion au contraire a son principe dans les sentiments les plus profonds du cœur humain, dans les besoins les plus impérieux de notre nature ; c'est un des éléments les plus essentiels de la vie morale et sociale, qui ne peut disparaître sans qu'il en résulte le plus grave désarroi. Une religion ne peut donc être remplacée que par une religion supérieure (p. 304). »

L'explication est vraiment trop générale : elle ne dit pas quelle est précisément la nature du besoin religieux ; et elle ne fait pas comprendre pourquoi le déisme rationaliste et optimiste du XVIIIe siècle ne pouvait pas, aussi bien que le christianisme, donner satisfaction à ce besoin.

MILHAUD (GASTON). — **Leçons sur les origines de la science grecque**, (in-8°, Félix Alcan).

M. Milhaud traite, en ces savantes leçons, de la part de l'Orient et de l'Egypte dans la science grecque, de la physique générale au VIe et au Ve siècle avant Jésus-Christ, de l'œuvre des premiers mathématiciens grecs. Il y montre très bien que l'Orient a transmis aux Grecs « un ensemble de connaissances pratiques », mais qu'en Grèce est bien

véritablement née la science théorique, qui « a pour unique but la recherche de la vérité, et pour seul mobile l'amour désintéressé de l'ordre éternel des choses (p. 152) ».

Nous devons signaler particulièrement la cinquième et la sixième leçon (*Physique ionienne ; Pythagoriciens et Eléates*). Elles contiennent des observations pleines d'intérêt sur l'ἄπειρον d'Anaximandre ; sur la tendance primitive à admettre l'infinitude dans le temps plutôt que l'infinitude dans l'espace ; sur l'importance scientifique de l'idée d'une matière homogène unique, capable de produire tous les corps et tous les phénomènes par des transformations dues au mouvement ; sur l'arrêt brusque qui résulte pour les sciences physiques de la théorie aristotélicienne des qualités substantielles ; sur le sens de cet aphorisme pythagoricien : Les choses sont nombres ; sur le rapprochement à établir entre cette formule et celle de Descartes : Les choses sont *étendue ;* sur l'opposition de la conception éléatique et de la conception pythagoricienne ; sur la portée scientifique des arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement.

Nous aurions à faire des réserves que nous regrettons de ne pouvoir développer ici. C'est une erreur, selon nous, d'assimiler, comme le fait M. Milhaud, le concept du nombre et celui de l'étendue ou du continu, en leur attribuant le même caractère formel ou subjectif, ou, si l'on veut, la même espèce et le même degré de subjectivité. Des réalités ultimes on peut dire qu'elles sont nombres, en ce sens qu'elles sont inséparables du nombre, qu'elles ne sont pas connaissables, pensables, sans le nombre, qu'elles disparaissent avec le nombre. Mais on ne peut dire de ces réalités dernières qu'elles sont étendue ; on est même obligé de dire qu'elles ne le sont pas. Pourquoi ? Parce qu'il y a antinomie entre le concept du nombre et celui du continu, et que l'empire universel et nécessaire du premier nous fait reconnaître, par l'application que nous en faisons au second, que ce dernier est essentiellement contradictoire et illusoire, et que la conception mécaniste, en laquelle il entre, est purement relative à notre sensibilité ; en un mot, que l'explication scientifique des choses correspond à ce domaine de *l'opinion*, que Parménide paraît avoir, le premier, distingué nettement de celui de la *vérité*.

MILSAND (Joseph). — **Littérature anglaise et philosophie** (grand in-8°, Fischbacher).

Ce recueil posthume contient une partie très intéressante de l'œuvre de J. Milsand. Sa veuve et sa fille ont eu l'heureuse idée d'y réunir ses belles et profondes études sur les poètes et romanciers modernes de l'Angleterre, Alfred Tennyson, Robert Browning, Elizabeth Browning, J.-E. Reade, Henri Taylor, William Smith, Charles Dickens, Thomas Campbell, George Darley, W. Blake, et des morceaux plein-

d'idées originales sur les quakers et le quakérisme, sur le protestantisme moderne et la philosophie de l'histoire, sur les antécédents du positivisme. Ces curieux articles de critique littéraire, religieuse, philosophique avaient été publiés en des revues, la plupart dans la *Revue des Deux-Mondes*, de 1849 à 1875. C'est là qu'il fallait les chercher, et qu'ils étaient comme perdus pour les esprits capables d'en apprécier la valeur et la portée.

Nous ne saurions analyser ici ces divers articles. Nous nous bornerons à remarquer que Milsand voyait la grande source des erreurs en philosophie, en religion, en morale, en politique, dans l'illusion sensationiste qui fait considérer « les passions et les volontés des hommes comme l'effet des forces inhérentes aux choses extérieures » ; que cette illusion était, à ses yeux, l'essence du paganisme gréco-romain, d'où elle avait passé dans le catholicisme, puis dans nos systèmes de philosophie positiviste et de morale utilitaire ; qu'à ce principe d'erreur il opposait la tendance, d'origine judaïque, « à regarder au dedans et à sentir que nos conceptions et nos décisions sont produites par quelque chose qui agit en nous, qu'elles sont les résultats des fonctions de notre être (p. 478) » ; qu'il montrait cette tendance caractéristique dans l'Ancien Testament, dans l'Évangile, chez Luther, et qu'il la retrouvait chez Kant et chez Fichte.

Signalons la conclusion de l'étude sur W. Smith, où Milsand invoque contre la morale utilitaire l'inévitable incertitude de nos prévisions et le danger qu'il y a, qu'il y aura toujours, à se diriger d'après des calculs d'intérêt public ou privé ; d'où cette conséquence qu'il faut aussi « prendre l'avis de ce tact intérieur qui nous révèle spontanément si nos inspirations sont saines ou malsaines, si elles ont, ou non, l'assentiment de tous les besoins et de toutes les nécessités qui existent en nous, au su ou à l'insu de notre raison (p. 196) ».

PAULHAN (Fr.). — **Joseph de Maistre et sa philosophie** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Paulhan considère successivement en Joseph de Maistre l'homme et le style, la doctrine et les idées. Il le juge avec une grande impartialité. Il voit en lui surtout « un philosophe, un métaphysicien épris d'une passion mystique pour l'unité, ce but toujours fuyant de la métaphysique qui essaie de le réaliser dans la théorie, de la morale qui voudrait le réaliser dans la pratique (p. 94) ». Maistre, dit-il, n'est pas avant tout un chrétien ; moins encore un politique avant tout. « On a, dans ces derniers temps, cru trouver dans ses dotrines religieuses une sorte de prolongement de ses théories gouvernementales. A mes yeux c'est une erreur, et j'y vois bien plutôt une conséquence de ces tendances métaphysiques. Joseph de Maistre a aimé avant tout l'ordre et l'unité, mais à un point de vue abstrait et général ; son système politique et son système religieux sont des par-

ties d'un même tout : la recherche et la réalisation dans la mesure du possible de l'unité théorique et pratique, mais s'il faut marquer les rangs, je n'hésiterais pas à faire passer dans son œuvre la religion avant la politique (p. 95). »

Cette appréciation n'est, selon nous, exacte que si l'on prend le mot *politique* en un sens étroit. La politique de Maistre est fondée sur des idées générales, donc philosophique : voilà qui est incontestable ; mais sa philosophie n'est, en son but, en l'idée maîtresse et directrice à laquelle se subordonnent toute ses vues métaphysiques, qu'un système d'organisation politique et sociale. Chez lui, la religion et la politique ne sont pas seulement les parties d'un même tout : elles ne font réellement et absolument qu'un. La philosophie politique qu'il trouve ou met en sa religion est, au fond, ce qu'il en considère comme essentiel. La religion consiste, à ses yeux, dans l'obéissance à une autorité externe, non dans un rapport intime de l'âme avec l'Invisible. C'est pour cela qu'il est catholique plus que chrétien. C'est pour cela que sa foi catholique se préoccupe plus de l'unité de dogmes que de la vérité de tel ou tel dogme. C'est pour cela que, transportant le hobbisme dans l'ordre spirituel, il fonde l'infaillibilité du pape sur ce qu'il estime la condition nécessaire de toute société. C'est pour cela que le jansénisme de Pascal et le gallicanisme de Bossuet, où il restait encore du christanisme libre, de la théologie libre, lui sont presque aussi odieux que la Réforme du XVIe siècle.

La philosophie de J. de Maistre est facile à caractériser : elle se définit par son opposition hautaine à celle du XVIIIe siècle, c'est-à-dire à l'individualisme, au rationalisme, au naturalisme, au sensationisme, à l'optimisme, même au mysticisme libre. Maistre, avons-nous dit, est catholique plus que chrétien : il est chrétien pourtant, et l'on ne peut dire de son système, comme de celui d'A. Comte, que c'est un catholicisme sans christianisme. Ce qu'il y a de chrétien en lui, c'est le sentiment du mal : par là il diffère de ses admirateurs positivistes, qui croient à la science et au progrès par la science. Il croit, lui, aux conséquences du péché originel ; il les voit dans l'histoire et dans la nature ; il y croit, semble-t-il, plus qu'à celles de la Rédemption. Ce pessimisme, qu'il applique à toutes les démarches de l'intelligence, ne lui permet pas de séparer le christianisme du catholicisme, d'affranchir la grâce et le Saint-Esprit. Sa foi catholique en est, au contraire, fortifiée, prévenue et, pour ainsi dire, exaspérée contre les œuvres, quelles qu'elles soient, de la raison individuelle.

QUATREFAGES (A. DE). — **Les émules de Darwin** (2 vol. in-8°, Bibliothèque scientifique internationale, Félix Alcan).

En cet ouvrage, M. de Quatrefages passe en revue les diverses théories contemporaines de zoogénie qui s'éloignent plus ou moins, quelques-unes sur des points fort importants, de la doctrine darwinienne.

Les émules de Darwin dont il s'occupe, disciples fidèles, hérétiques du darwinisme, ou auteurs d'hypothèses nouvelles sur l'origine des espèces, sont : en Angleterre, Wallace, Romanes, Huxley, Owen, Mivart; en France, Naudin, Gubler; en Suisse, Carl Vogt, Thury; en Italie, Filippi; en Allemagne, Haeckel, Kœlliker; en Belgique, d'Omalius d'Halloy.

Les chapitres qui nous ont particulièrement intéressé sont ceux qui sont consacrés à Wallace, à Romanes, à Huxley et à Carl Vogt. Il faut lire les pages où sont exposées les objections qu'élève Romanes contre la théorie de la sélection naturelle. Elles se résument en quelques lignes du naturaliste anglais, traduites et citées par M. de Quatrefages : « Considérant que la théorie de la sélection naturelle est, sans contredit, incapable d'expliquer la stérilité, laquelle constitue la principale distinction entre espèces, pas plus qu'un nombre proportionnellement considérable de caractères distinctifs secondaires; considérant, en outre, que, même pour le restant, il est difficile de voir comment la sélection naturelle seule aurait pu les développer en présence d'un libre croisement; considérant tout cela, il devient évident que la sélection naturelle n'est pas une théorie de l'origine des espèces. C'est une théorie de la genèse des modifications adaptatives (t. I, p. 127). »

Ces objections ne sont pas nouvelles. Romanes n'a fait que les reprendre. Il faut qu'elles soient bien fortes pour que lui, qui avait été le disciple et l'ami de Darwin, les ait présentées comme capitales et décisives, et qu'elles l'aient conduit à étayer d'une hypothèse nouvelle l'édifice du transformisme. Ce sont précisément, — on nous permettra de le rappeler, — celles que nous avons opposées, en 1879, dans une étude sur Wallace et le darwinisme, à la possibilité d'expliquer la divergence progressive des caractères par l'hypothèse des transformations lentes.

« Je vois bien, disions-nous, que la sélection naturelle travaille à réduire le nombre des espèces primitives, en éliminant celles qui se trouvent insuffisamment armées pour le combat de la vie. Je vois bien, en outre, qu'elle travaille à perfectionner chaque espèce donnée, c'est-à-dire à l'adapter de mieux en mieux à son milieu, en éliminant les individus inférieurs, ou en les empêchant de se reproduire, et en généralisant par le croisement les variations favorables qui apparaissent sur un grand nombre d'individus à la fois. Mais je ne puis voir comment elle pourrait former, au sein d'une espèce donnée, des variétés distinctes, qui s'écarteraient indéfiniment les unes des autres, malgré la tendance du croisement à les rapprocher et à les fondre. Je ne puis voir comment le croisement pourrait cesser de les retenir dans la sphère de l'espèce et de les y ramener, comment il leur permettrait de s'en échapper et d'acquérir, par une différenciation insensible, les caractères qui les séparent sans retour des variétés sœurs. Darwin et Wallace supposent une divergence progressive et

continue entre variétés, poussée au point d'amener finalement la séparation physiologique ou sexuelle. Je réponds que la séparation physiologique ou sexuelle paraît une condition préalable nécessaire de cette divergence progressive et continue. Il faudrait montrer comment la théorie peut sortir sauve de ce cercle vicieux (1). »

Romanes a été, lui aussi, frappé de ce cercle vicieux. Il n'a vu qu'un moyen d'en sortir : c'est de faire porter la variation spontanée sur la fécondité même, c'est-à-dire d'introduire tout d'abord dans le système transformiste, comme variation particulière, la séparation physiologique dont il ne peut se passer. C'est ce qu'il appelle le principe « de l'empêchement du croisement avec les formes parentes (*the prevention of intercrossing with parent forms*) ».

RENOUVIER (Ch.). — **Victor Hugo, le poète** (in-12, Armand Colin).

On distingue, en psychologie, la liaison *logique* que l'intelligence saisit entre les idées, et l'association *spontanée* qu'établissent entre elles la mémoire et l'imagination (2). Cette distinction importante répond, selon M. Renouvier, à celle de la poésie classique et de la poésie romantique, et même, plus généralement, à celle de la prose et de la poésie. Dans le beau livre d'esthétique littéraire qu'il a consacré à Victor Hugo, il montre le grand rôle que jouent les associations par contiguïté et similarité dans le procédé intellectuel du grand poète. Ce procédé caractéristique, très opposé à la méthode du « législateur du Parnasse », est analysé en deux chapitres très intéressants et très suggestifs (chap. V et VI). Il peut se définir brièvement ainsi : « Dans le cours du développement d'une idée principale, demander les idées nécessaires, non point à la raison, c'est-à-dire aux jugements et aux raisonnements que le sujet comporte, mais bien aux images qui se présentent à la pensée par l'effet des associations naturelles et spontanées des idées ou des mots (p. 71). » En un mot, il consiste dans « une substitution très prononcée de l'image au jugement raisonné et des associations par le mot et la rime à celles qui naissent du plan du discours et des fins de la pensée (p. 330) ».

Mais ce procédé est celui même de la poésie, de toute vraie poésie. Victor Hugo l'a retrouvé, peut-on dire, grâce à la libre et forte imagination dont il était doué et qui, chez lui, ne pouvait être gênée en son élan par la surveillance de la raison. « La poésie, celle qui partout est la mieux nommée, non seulement suit cette méthode irrationnelle : ou, si elle en prend une autre pour guide au fond, a soin d'en effacer les traces et de n'en rien laisser paraître ; mais encore aux associations communes elle en ajoute qui lui sont particulières, et de plus en plus

(1) Voyez *Critique philosophique* (1re série), t. XIV, p. 621.

(2) M. Paul Janet insiste avec raison sur cette distinction nécessaire, méconnue par Condillac et par les associationistes anglais.

étrangères à toute connexion rationnelle, et qui prennent pour elle une importance de premier ordre : ce sont celles qui dépendent du nombre, du rythme, de l'accent, de la quantité, de la rime, des uns ou des autres de ces éléments de la parole, selon la forme adoptée en chaque langue (p. 329). »

Il nous semble qu'en ce livre plein de vues originales et profondes, l'étude de la méthode imaginative eût été heureusement complétée par un chapitre spécial sur l'association de contraste et l'antithèse dans la poétique de Victor Hugo. La forme dualiste, si constante, si accusée, — naturelle d'abord, puis devenue systématique, — de l'imagination du poète, n'explique-t-elle pas ce qu'il y a de frappant dans ses qualités comme dans ses défauts ? Ne rapproche-t-elle pas sa mythologie de celle des Aryas-Perses plutôt que de celle des Aryas-Hindous ? Ne l'a-t-elle pas éloigné de l'inspiration bouddhique ? N'était-elle pas, d'autre part, incompatible avec ces caractères de belle proportion, d'ordre, de mesure, de sérénité du génie grec, qu'exprime le mot *eurythmie*.

SCHRŒDER (Félix). — **Le tolstoïsme** (in-12, Fischbacher).

Rien de plus simple que la doctrine morale de Tolstoï. Elle se résume dans l'*amour*, défini « l'aspiration au bien des autres », mais de tous les autres sans distinction, et considéré comme l'unique principe de vie, l'unique condition de bonheur, l'unique mobile des actions, l'unique devoir. L'homme désire le bonheur, ce qui est parfaitement légitime ; mais il le cherche où il n'est pas, dans la satisfaction de ses passions égoïstes ; il ne peut le trouver que dans l'amour. Il faut donc qu'il se détrompe de cette erreur : l'égoïsme, et qu'il reconnaisse cette vérité : l'amour. Le salut est dans cette conversion intellectuelle et dans le changement d'orientation morale qui doit en sortir. Telle est l'idée maîtresse du tolstoïsme. M. Schrœder montre que Tolstoï l'a tirée, d'abord, de l'observation psychologique, qu'il l'a trouvée, ensuite, dans l'Evangile et l'a vue appliquée dans le Sermon sur la Montagne, c'est-à-dire dans les préceptes nouveaux, dans la loi nouvelle que Jésus enseignait et opposait formellement à la loi juive ; qu'il en a, enfin, déduit hardiment, mais logiquement les conséquences dans les rapports économiques et sociaux.

L'évolution de la doctrine tolstoïste est régulière ; elle offre les caractères d'un progrès normal ; il est impossible « d'y voir l'œuvre incohérente d'un génie puissant, mais subitement troublé par le pessimisme et par des rêveries mystiques (p. 103) ». Le principe psychologique de cette doctrine est déjà dans les premiers romans de Tolstoï. Les ouvrages où elle est exposée ne sont que l'épanouissement de ce germe. Il n'y a eu aucune rupture de continuité dans le développement du célèbre écrivain. L'unité de l'œuvre et de la vie du romancier, du philosophe et de l'apôtre est admirable C'est ce

qu'établit très bien M. Schrœder, et c'est en quoi consiste l'originalité de son livre.

Mais il ne faut pas chercher en ce livre une critique sérieuse de la doctrine tolstoïste. M. Schrœder paraît admettre qu'elle répond pleinement au besoin de justice et d'amour, sans doute parce qu'il ne fait aucune différence entre la justice et l'amour, tel que le comprend Tolstoï. Il n'accorde de valeur qu'à deux sortes d'objections. « On peut, dit-il, sans contester la légitimité de son idéal, croire que l'homme n'y saurait atteindre sans intervention surnaturelle, et en renvoyer la réalisation à une vie future sans péché... On peut aussi nier que pour l'homme la justice soit le seul devoir et l'union dans l'amour le seul but ; on peut opposer aux exigences du cœur celles de l'intelligence : si l'homme a besoin d'amour et de justice, il a besoin aussi de comprendre et d'admirer, et ce ne sont pas les moindres parmi ces facultés que celles grâce auxquelles il peut atteindre le Vrai et poursuivre le Beau (p. 104). »

Il ne comprend évidemment pas que l'idée de justice n'a aucune place dans la psychologie de Tolstoï, dans son idéal, dans sa religion, dans sa politique, dans son socialisme, et que cette lacune ôte au tolstoïsme toute valeur théorique et pratique.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE

PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, histoire et philosophie religieuses.

III. — Philosophie de l'histoire, philosophie du droit et sociologie.

IV. — Histoire de la philosophie et critique.

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, Éditeur

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE

DES

Livres de Fonds

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*

PARIS

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

Au coin de la rue Hautefeuille.

JANVIER 1894

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-12, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

(Quelques-uns de ces volumes sont épuisés, et il n'en reste que peu d'exemplaires imprimés sur papier vélin; ces volumes sont annoncés au prix de 5 francs.)

ALAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. **Philosophie de M. Cousin.**
ARRÉAT (L.). **La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 2e édition.
AUBER (Ed.). **Philosophie de la médecine.**
BALLET (G.), professeur agrégé à la Faculté de médecine. **Le Langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie**, avec figures dans le texte. 2e édit.
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. * **De la Métaphysique.**
BEAUSSIRE, de l'Institut. * **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française.**
BERSOT (Ernest), de l'Institut. * **Libre philosophie.**
BERTAULD, sénateur. * **L'Ordre social et l'Ordre moral.**
— **De la Philosophie sociale.**
BERTRAND (A.), professeur à la Faculté des lettres de Lyon. **La Psychologie de l'effort e les doctrines contemporaines.** 1889.
BINET (A.). **La Psychologie du raisonnement**, expériences par l'hypnotisme.
BRIDEL (Louis), professeur à la Faculté de droit de Genève. **Le Droit des Femmes et le Mariage.** 1894.
BOST. **Le Protestantisme libéral.** Papier vélin. 5 fr.
BOUTMY (E.), de l'Institut. **Philosophie de l'architecture en Grèce.**
CARUS (P.). **Le Problème de la conscience du moi**, traduit de l'anglais par M. A. Monod, avec gravures.
CHALLEMEL-LACOUR. * **La Philosophie individualiste**, étude sur G. de Humboldt.
COIGNET (Mme). **La Morale indépendante.** 5 fr.
CONTA (B.). * **Les Fondements de la métaphysique**, trad. du roumain par D. TESCANU.
COQUEREL FILS (Ath.). **Transformations historiques du christianisme.** Papier vélin. 5 fr.
— **Histoire du Credo.** Papier vélin. 5 fr.
— **La Conscience et la Foi.**
COSTE (Ad.). **Les Conditions sociales du bonheur et de la force.**
DELBŒUF (J.), prof. à l'Université de Liège. **La Matière brute et la Matière vivante.**
ESPINAS (A.), doyen de la Faculté des lettres de Bordeaux. * **La Philosophie expérimentale en Italie.**
FAIVRE (E.), professeur à la Faculté des sciences de Lyon. **De la Variabilité des espèces.**
FÉRÉ (Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec figures.
— **Dégénérescence et Criminalité**, avec figures.
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.
FONTANÈS. **Le Christianisme moderne.** Papier vélin. 5 fr.
FONVIELLE (W. de). **L'Astronomie moderne.**
FRANCK (Ad.), de l'Institut. * **Philosophie du droit pénal.** 4e édit.
— **Des Rapports de la Religion et de l'État.** 2e édit.
— **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.**
GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**
GREEF (De). **Les Lois sociologiques.** 1893.
GUYAU. * **La Genèse de l'idée de temps.** 1890.
HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 2e édit.
— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 3e édit.
HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences.** 4e édit.
— **L'Individu contre l'État.** 3e édit.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Le Matérialisme contemporain.** 5e édit.
— * **Philosophie de la Révolution française.** 5e édit.
— * **Saint-Simon et le Saint-Simonisme.**

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le volume.

JANET (Paul), de l'Institut. **Les Origines du socialisme contemporain.** 2e édit. 1892.
— **La Philosophie de Lamennais.**
LAUGEL (Auguste). * **L'Optique et les Arts.**
— * **Les Problèmes de la nature.**
— * **Les Problèmes de la vie.**
— * **Les Problèmes de l'âme.**
— * **La Voix, l'Oreille et la Musique.** Papier vélin 5 fr.
LEBLAIS. **Matérialisme et Spiritualisme.** Papier vélin. 5 fr.
LEMOINE (Albert). * **Le Vitalisme et l'Animisme.**
LEOPARDI. **Opuscules et Pensées**, traduit de l'italien par M. Aug. Dapples.
LEVALLOIS (Jules). **Déisme et Christianisme.**
LEVÊQUE (Charles), de l'Institut. * **Le Spiritualisme dans l'art.**
— * **La Science de l'invisible.**
LÉVY (Antoine). **Morceaux choisis des philosophes allemands.**
LIARD, directeur de l'Enseignement supérieur. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 3e édit.
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 2e édit.
LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle** et ses récents progrès. 2e édit. 1891.
— **Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1892.
— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1892.
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre.** 2 volumes. 1891-1892.
LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale. * **La Philosophie de Hobbes.** 1893.
MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie.**
MARION, professeur à la Sorbonne. * **J. Locke, sa vie, son œuvre.** 2e édit.
MAUS (I.), avocat à la Cour d'appel de Bruxelles. **De la Justice pénale.**
MOSSO. **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures).
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.**
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique**, essai de conception expérimentale. 1893.
QUEYRAT (Fr.), professeur de l'Université. * **L'imagination et ses variétés chez l'enfant.** 1893.
RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. * **Philosophie religieuse.**
RIBOT (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer.** 4e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 7e édit.
— **Les Maladies de la volonté.** 7e édit.
— **Les Maladies de la personnalité.** 5e édit.
— **La Psychologie de l'attention.** 2e édit.
RICHET (Ch.), professeur à la Faculté de médecine. **Essai de psychologie générale** (avec figures). 2e édit.
ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
— **L'Agnosticisme.** Essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance.
— **La Recherche de l'Unité.** 1 vol. 1893.
ROISEL. **De la Substance.**
SAIGEY. **La Physique moderne.**
SAISSET (Émile), de l'Institut. * **L'Ame et la Vie.**
— * **Critique et Histoire de la philosophie** (fragm. et disc.).
SCHMIDT (O.). **Les Sciences naturelles et la Philosophie de l'inconscient.**
SCHŒBEL. **Philosophie de la raison pure.**
SCHOPENHAUER. * **Le Libre arbitre**, traduit par M. Salomon Reinach. 5e édit.
— * **Le Fondement de la morale**, traduit par M. A. Burdeau. 4e édit.
— **Pensées et Fragments**, avec intr. par M. J. Bourdeau. 11e édit.
SELDEN (Camille). **La Musique en Allemagne**, étude sur Mendelssohn.
SICILIANI (P.). **La Psychogénie moderne.**
SIGHELE. **La Foule criminelle**, essai de psychologie collective. 1892.
STRICKER. **Le Langage et la Musique**, traduit de l'allemand par M. Schwiedland.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive.** 4e édit.
— **L'Utilitarisme.** 2e édit.
TAINE (H.), de l'Académie française. **L'Idéalisme anglais**, étude sur Carlyle.
— * **Philosophie de l'art dans les Pays-Bas.** 2e édit.
TARDE. **La Criminalité comparée.** 2e édition.
— * **Les Transformations du Droit.** 2e édit. 1894.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, **format in-12, à 2 fr. 50 le volume.**

THAMIN (R.), professeur à la Faculté des lettres de Lyon. **Éducation et positivisme.** 1892. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.
TISSIÉ. * **Les Rêves,** avec préface du professeur Azam.
VIANNA DE LIMA. **L'Homme selon le transformisme.**
WUNDT. **Hypnotisme et suggestion.** Étude critique, traduit par M. Keller. 1893.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue,** traduit par M. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale,** traduit par M. Palante.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8.

Brochés à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr. — Cart. anglais, 1 fr. en plus par volume.
Demi-reliure, en plus............... 2 francs par volume.

ADAM (Ch.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. **La Philosophie en France** (première moitié du XIX[e] siècle). 1 vol. 1894. 7 fr. 50
AGASSIZ. * **De l'Espèce et des Classifications.** 1 vol. 5 fr.
ARRÉAT. **Psychologie du peintre.** 1 vol. 1892. 5 fr.
BAIN (Alex.). * **La Logique inductive et déductive.** Traduit de l'anglais par M. G. Compayré, 2 vol. 2[e] édition. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence.** 1 vol. Traduit par M. Cazelles. 2[e] édit. 10 fr.
— **Les Émotions et la Volonté.** Trad. par M. Le Monnier. 1 vol. 10 fr.
BARDOUX. * **Les Légistes, leur influence sur la société française.** 1 vol. 5 fr.
BARNI (Jules). * **La Morale dans la démocratie.** 1 vol. 2[e] édit. 5 fr.
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 1 vol. 5 fr.
BERGSON, docteur ès lettres, professeur au lycée Henri IV. **Essai sur les données immédiates de la conscience.** 1 vol. 3 fr. 75
BLONDEL, docteur ès lettres. **L'Action.** Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. 1 vol. 1893. 7 fr. 50
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort,** ses solutions imaginaires, d'après la science positive. 1 vol. 1893. 5 fr.
BOURDON, docteur ès lettres. * **L'expression des émotions et des tendances dans le langage.** 1 vol. 1892. 7 fr. 50
BUCHNER. **Nature et Science.** 1 vol. 2[e] édit. Trad. de l'allemand par M. Lauth. 7 fr. 50
CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre,** depuis Locke jusqu'à nos jours. 1 vol. 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative, contribution à la psychologie.** 1 vol. Traduit de l'anglais par M. A. Burdeau, député. 2[e] édit. 1892. 10 fr.
COLLINS (Howard). **La Philosophie de Herbert Spencer.** 1 vol., précédé d'une préface de M. Herbert Spencer, traduit de l'anglais par H. de Varigny. 2[e] édition. 1894. 10 fr.
DELBOS, professeur de philosophie au lycée Michelet. **Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme.** 1 vol. 1894. 10 fr.
DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine.** 1 vol. 1892. 5 fr.
DURKHEIM, chargé de cours à la faculté des lettres de Bordeaux. * **De la division du travail social.** 1 vol. 1893. 7 fr. 50
EGGER (V.), professeur à la Faculté des lettres de Nancy. **La Parole intérieure.** 1 vol. 5 fr.
FERRI (Louis), professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie de l'association,** depuis Hobbes jusqu'à nos jours. 1 vol. 7 fr. 50
FLINT, professeur à l'Université d'Edimbourg. **La Philosophie de l'histoire en France.** 1 vol. 7 fr. 50
— * **La Philosophie de l'histoire en Allemagne.** 1 vol. 7 fr. 50
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre.** Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 1 vol. 10 fr.
FOUILLÉE (Alf.), ancien maître de conférences à l'École normale supérieure. * **La Liberté et le Déterminisme.** 1 vol. 2[e] édit. 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 1 vol. 2[e] éd. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

FOUILLÉE (Alf.). * **La Morale, l'Art, la Religion, d'après Guyau.** 1 vol. 2ᵉ édit. 3 fr. 75
— **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 1 vol. 1890. 5 fr.
— * **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 1 vol. 7 fr. 50
— **La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 1893. 15 fr.
FRANCK (A.), de l'Institut. **Philosophie du droit civil.** 1 vol. 5 fr.
GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. **La Criminologie.** 1 vol. 3ᵉ édit. 7 fr. 50.
GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques**, traduit et abrégé des « *Phantasms of The Living* » par L. MARILLIER, préface de CH. RICHET. 1 vol. 2ᵉ édit. 1892. 7 fr. 50
GUYAU (M.). **La Morale anglaise contemporaine.** 1 vol. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 1 vol. 5 fr.
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 1 vol. 2 édit. 1893. 5 fr.
— **L'Irréligion de l'avenir**, étude de sociologie. 1 vol. 3ᵉ édit. 7 fr. 50
— * **L'Art au point de vue sociologique.** 1 vol. 7 fr. 50
— * **Hérédité et Education**, étude sociologique. 1 vol. 2ᵉ édit. 5 fr.
HERBERT SPENCER. * **Les Premiers principes.** Traduit par M. Cazelles. 1 vol. 10 fr.
— **Principes de biologie.** Traduit par M. Cazelles. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de sociologie.** 4 vol., traduits par MM. Cazelles et Gerschel : Tome I. 10 fr. — Tome II. 7 fr. 50. — Tome III. 15 fr. — Tome IV. 3 fr. 75
— * **Essais sur le progrès.** Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 5ᵉ édit. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 3ᵉ édit. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
— * **De l'Education physique, intellectuelle et morale.** 1 vol. 11ᵉ édit. 5 fr.
— **Descriptive Sociology**, or Groups of sociological facts. *French* compiled by James COLLIER. 1 vol. in-folio. 50 fr.
(Voy. p. 2, 18 et 19.)
HIRTH (G.). * **Physiologie de l'Art.** Traduit de l'allemand et introd. par M. L. ARRÉAT. 1 vol. 1892. 5 fr.
HUXLEY, de la Société royale de Londres. * **Hume, sa vie, sa philosophie.** Traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par G. COMPAYRÉ. 1 vol. 5 fr.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Les Causes finales.** 1 vol. 3ᵉ édit. 10 fr.
— * **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.** 2 forts vol. 3ᵉ édit., revue, remaniée et considérablement augmentée. 20 fr.
— * **Victor Cousin et son œuvre.** 1 vol. 3ᵉ édition. 7 fr. 50
JANET (Pierre), professeur au collège Rollin. **L'Automatisme psychologique**, essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 1 vol. 2ᵉ édit. 1894. 7 fr. 50
JAURÈS (J.). **De la réalité du Monde sensible.** 1 vol. 1892. 7 fr. 50
LAUGEL (Auguste). **Les Problèmes** (Problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme). 1 vol. 7 fr. 50
LAVELEYE (de), correspondant de l'Institut. **De la Propriété et de ses formes primitives.** 1 vol. 4ᵉ édit. revue et augmentée. 10 fr.
— **Le Gouvernement dans la démocratie.** 2 vol. 2ᵉ édit. 1892. 15 fr.
LIARD, directeur de l'enseignement supérieur. **Descartes.** 1 vol. 5 fr.
— * **La Science positive et la Métaphysique.** 1 vol. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
LOMBROSO. **L'Homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 1 vol. 10 fr.
— **Atlas** de 40 planches, 2ᵉ édit. 12 fr.
— **L'Homme de génie**, traduit sur la 8ᵉ édition italienne par FR. COLONNA D'ISTRIA, et précédé d'une préface de M. CH. RICHET. 1 vol. avec 11 pl. hors texte. 10 fr.
LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions.** 2 vol. avec planches hors texte. 1892. 15 fr.
LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. * **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIᵉ siècle.** 1 vol. 7 fr. 50
MARION (H.), professeur à la Sorbonne. **De la Solidarité morale.** Essai de psychologie appliquée. 1 vol. 3ᵉ édit. 5 fr.
MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 1 vol. 7 fr. 50
MAUDSLEY. **La Pathologie de l'esprit.** 1 vol. Trad. de l'ang. par M. Germont. 10 fr.
NAVILLE (E.), correspond. de l'Institut. **La physique moderne.** 1 vol. 2ᵉ édit. 5 fr.
NORDAU (Max). **Dégénérescence**, traduit de l'allemand par Aug. Dietrich. 1894. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.
NOVICOW. * **Les Luttes entre Sociétés humaines** et leurs phases successives. 1 vol. 1893. 10 fr.
OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. **Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté**, trad. par P. Foucher. Préf. de Lucien Lévy. 1 vol. 1894. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

PAULHAN (Fr.). **L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit.** 1 vol. 10 fr.
— **Les Caractères**, 1 vol. 1894. 5 fr.
PAYOT (J.), professeur de philosophie au lycée de Bar-le-Duc. **L'Éducation de la volonté.** 1 vol. 1894. 5 fr.
PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant.** 1 vol. 5e édit. 5 fr.
— **L'Enfant de trois à sept ans.** 1 vol. 3e édit. 5 fr.
— **L'Éducation morale dès le berceau.** 1 vol. 2e édit. 5 fr.
— **L'Art et la Poésie chez l'enfant.** 1 vol. 5 fr.
— **Le Caractère, de l'enfant à l'homme.** 1 vol. 5 fr.
PICAVET (E.), maître de conférences à l'École des hautes études. * **Les Idéologues**, essai sur l'histoire des idées, des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. 1 vol. (Ouvr. couronné par l'Académie française.) 10 fr.
PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** Trad. de l'allemand par M. Girot. 1 vol., avec 95 figures dans le texte. 5 fr.
PILLON (F.), ancien rédacteur de la *Critique philosophique*. * **L'Année philosophique**, 1re, 2e et 3e années, 1890, 1891 et 1892. 3 vol. Chaque volume séparément. 5 fr.
PIOGER (J.). **La Vie et la Pensée.** Essai de conception expérimentale. 1 vol. 1894. 5 fr.
PREYER, professeur à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie.** Traduit de l'allemand par M. J. Soury. 1 vol. 5 fr.
— **L'Âme de l'enfant.** Observations sur le développement psychique des premières années. 1 vol., traduit de l'allemand par M. H. C. de Varigny. 10 fr.
PROAL. * **Le Crime et la Peine.** 1 vol. 2e édit. 1894. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 10 fr.
RAUH (F.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. **Essai sur le fondement métaphysique de la morale.** 1 vol. 1891. 5 fr.
RIBOT (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **L'Hérédité psychologique.** 1 vol. 5e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie anglaise contemporaine.** 1 vol 3e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie allemande contemporaine.** 1 vol. 2e éd. 7 fr. 50
(Voy. p. 3, 16.)
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. **De l'Idéal**, étude philosophique. 1 vol. 1891. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 5 fr.
RICHET (Ch.), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **L'Homme et l'Intelligence.** Fragments de psychologie et de physiologie. 1 vol. 2e édit. 10 fr.
ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle philosophie.** 1 vol. 7 fr. 50
— * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 1 vol. 5 fr.
ROMANES. * **L'Évolution mentale chez l'homme.** 1891. 1 vol. 7 fr. 50
SAIGEY (E.). **Les Sciences au XVIIIe siècle.** La Physique de Voltaire. 1 vol. 5 fr.
SCHOPENHAUER. **Aphorismes sur la sagesse dans la vie.** 3e édit. Traduit par M. Cantacuzène. 1 vol. 5 fr.
— **De la Quadruple racine du principe de la raison suffisante**, suivi d'une *Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*. Trad. par M. Cantacuzène. 1 vol. 5 fr.
— * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** Traduit par M. A. Burdeau. 3 vol. Chacun séparément. 7 fr. 50
SÉAILLES, maître de conf. à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 1 v. 5 fr.
SERGI, professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie physiologique**, traduit de l'italien par M. Mouton. 1 vol. avec figures. 7 fr. 50
SOLLIER (Dr Paul). * **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile.** 1 vol. avec 12 planches hors texte. 1891. 5 fr.
SOURIAU (Paul), professeur à la Faculté des lettres de Lille. **L'Esthétique du mouvement.** 1 vol. 5 fr.
— * **La suggestion dans l'art.** 1 vol. 1893. 5 fr.
STUART MILL. * **La Philosophie de Hamilton.** 1 vol. 10 fr.
— * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 1 vol. 2e édit. 5 fr.
— * **Système de logique déductive et inductive.** 3e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Essais sur la religion.** 2e édit. 1 vol. 5 fr.
(Voy. p. 3.)
SULLY (James). **Le Pessimisme.** Traduit de l'anglais par MM. Bertrand et Gérard. 1 vol. 2e édit. 7 fr. 50
VACHEROT (Et.), de l'Institut. **Essais de philosophie critique.** 1 vol. 7 fr. 50
— **La Religion.** 1 vol. 7 fr. 50
WUNDT. **Éléments de psychologie physiologique.** 2 vol. avec figures, trad. de l'allem. par le Dr Élie Rouvier, et précédés d'une préface de M. D. Nolen. 20 fr.

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut.
— **Psychologie** (Opuscules), avec notes. 1 vol. in-8....... 10 fr.
— **Rhétorique**, avec notes. 2 vol. in-8 .... 16 fr.
— **Politique**. 1 v. in-8... 10 fr.
— **La Métaphysique d'Aristote**. 3 vol. in-8. .... 30 fr.
— **Traité de la production et de la destruction des choses**, avec notes. 1 v. gr. in-8..... 10 fr.
— **De la Logique d'Aristote**, par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8............. 10 fr.
— **Table alphabétique des matières de la traduction générale d'Aristote**, par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. 2 forts vol. in-8. 1892............ 30 fr.
— **L'Esthétique d'Aristote**, par M. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.
SOCRATE. * **La Philosophie de Socrate**, par M. Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8.................. 16 fr.
— **Le Procès de Socrate**. Examen des thèses socratiques, par M. G. SOREL. 1 vol. in-8. 1889. 3 fr. 50
PLATON. **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel**, par M. Paul JANET. 1 vol. in-8. 6 fr.
— **Platon et Aristote**, par VAN DER REST. 1 vol. in-8....... 10 fr.
PLATON. * **Platon, sa philosophie**, précédé d'un aperçu de sa vie et de ses œuvres, par CH. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1893............. 10 fr.
ÉPICURE. **La Morale d'Épicure** et ses rapports avec les doctrines contemporaines, par M. GUYAU. 1 volume in-8. 3e édit...... 7 fr. 50
ÉCOLE D'ALEXANDRIE. * **Histoire de l'École d'Alexandrie**, par M. BARTHÉLEMY-ST-HILAIRE. 1 vol. in-8.................. 6 fr.
BÉNARD. **La Philosophie ancienne**, histoire de ses systèmes. 1re partie : *La Philosophie et la Sagesse orientales. — La Philosophie grecque avant Socrate. — Socrate et les socratiques. — Etudes sur les sophistes grecs.* 1 v. in-8...... 9 fr.
FABRE (Joseph). * **Histoire de la philosophie, antiquité et moyen âge**. 1 vol. in-18. .... 3 fr. 50
FAVRE (Mme Jules), née VELTEN. **La Morale des stoïciens**. 1 volume in-18. 1887.......... 3 fr. 50
— **La Morale de Socrate**. 1 vol. in-18. 1888.......... 3 fr. 50
— **La Morale d'Aristote**. 1 vol. in-18. 1889........... 3 fr. 50
OGEREAU. **Essai sur le système philosophique des stoïciens**. 1 vol. in-8. .... 5 fr.
RODIER (G.), docteur ès lettres. * **La Physique de Straton de Lampsaque**. 1 vol. in-8...... 3 fr.
TANNERY (Paul), professeur suppléant au Collège de France. **Pour l'histoire de la science hellène** (de Thalès à Empédocle). 1 v. in-8. 1887............... 7 fr. 50
BROCHARD (V.), professeur à la Sorbonne. * **Les Sceptiques grecs** (couronné pr l'Académie des sciences morales et politiques). 1 vol. in-8. 1887................. 8 fr.
MILHAUD (G.). **Les origines de la science grecque**. 1 vol. in-8. 1893................ 5 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

LEIBNIZ. * **Œuvres philosophiques**, avec introduction et notes par M. Paul JANET. 2 vol. in-8. 16 fr.
— **Leibniz et Pierre le Grand**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 v. in-8. 2 fr.
— **Leibniz et les deux Sophie**, par FOUCHER DE CAREIL. In-8. 2 fr.
DESCARTES, par L. LIARD. 1 v. in-8. 5 fr.
— **Essai sur l'Esthétique de Descartes**, par KRANTZ, doyen de la Faculté des lettres de Nancy. 1 v. in-8................. 6 fr.
SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera**, quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande.......... 45 fr.
— **Inventaire des livres formant sa bibliothèque**, publié d'après un document inédit avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction par A.-J. SERVAAS VAN ROOIJEN. 1 v. in-4 sur papier de Hollande. 1891.. 15 fr.
GEULINCK (Arnoldi). **Opera philosophica** recognovit J.-P.-N. LAND, 3 volumes, sur papier de Hollande, gr. in-8. Chaque vol... 17 fr. 75

GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi**, par P.-F. THOMAS, docteur ès lettres, professeur au lycée de Versailles. 1 vol. in-8. 1889. 6 fr.

LOCKE. * **Sa vie et ses œuvres**, par M. MARION, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-18. 3e édition. 2 fr. 50

MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche**, par M. OLLÉ-LAPRUNE, maître de conférences à l'École normale supérieure. 2 vol. in-8.................... 16 fr.

PASCAL. **Études sur le scepticisme de Pascal**, par M. DROZ, professeur à la Faculté des lettres à Besançon. 1 vol. in-8... 6 fr.

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien, par M. Em. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr.

FRANCK (Ad.), de l'Institut. **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.** 1 volume in-18............... 2 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-8. 15 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEWART. * **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduits de l'anglais par L. PEISSE. 3 vol. in-12... 9 fr.

HAMILTON. * **La Philosophie de Hamilton**, par J. STUART MILL. 1 vol. in-8.............. 10 fr.

HUME. * **Sa vie et sa philosophie**, par Th. HUXLEY, trad. de l'angl. par M. G. COMPAYRÉ. 1 vol. in-8. 5 fr.

BACON. **Étude sur François Bacon**, par M. J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. 1 vol. in-18................ 2 fr. 50

— * **Philosophie de François Bacon**, par M. CH. ADAM, professeur à la Faculté des lettres de Dijon (ouvrage couronné par l'Institut). 1 volume in-8.. 7 fr. 50

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. * **La Critique de la raison pratique**, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICAVET. 1 vol. in-8. .... 6 fr.

— **Critique de la raison pure**, trad. par M. TISSOT. 2 v. in-8. 16 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure**, trad. par M. J. TISSOT. 1 vol. in-8. 6 fr.

— **Principes métaphysiques de la morale**, augmentés des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduct. par M. TISSOT. 1 vol. in-8.............. 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8... 8 fr.

— * **La Logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 4 fr.

— * **Mélanges de logique**, traduction par M. TISSOT. 1 v. in-8. 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. TISSOT. 1 vol. in-8... 6 fr.

— * **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Traité de pédagogie**, trad. J. BARNI; préface et notes par M. Raymond THAMIN. 1 vol. in-12. 2 fr.

KANT. **Principes métaphysiques de la science de la nature**, trad. pour la 1re fois en français et accompagnés d'une introduction sur la Philosophie de la nature dans Kant, par CH. ANDLER et ED. CHAVANNES, anciens élèves de l'École normale supérieure, agrégés de l'Université. 1 vol. grand in-8. 1891. 4 fr. 50

FICHTE. * **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, trad. par M. Fr. BOUILLIER. 1 vol. in-8. 8 fr.

FICHTE. **Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduit par M. NICOLAS. 1 vol. in-8. 3 fr.

— * **Doctrines de la science.** 1 vol. in-8............. 9 fr.

SCHELLING. **Bruno**, ou du principe divin. 1 vol. in-8....... 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique.** 2e édit. 2 vol. in-8.................... 14 fr.

— * **Philosophie de la nature.** 3 vol. in-8............. 25 fr.

— * **Philosophie de l'esprit.** 2 vol. in-8.................. 18 fr.

— * **Philosophie de la religion.** 2 vol. in-8............ 20 fr.

— **La Poétique**, trad. par M. Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique.** 2 vol. in-8, trad. par M. BÉNARD.......... 16 fr.

HEGEL. **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française**, par E. BEAUSSIRE. 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

— * **La Dialectique dans Hegel et dans Platon**, par M. Paul JANET. 1 vol. in-8............ 6 fr.

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par VÉRA. 1 vol. in-8. 2e édit................ 6 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État.** 1 vol. in-18.......... 3 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). * **La Philosophie individualiste**, étude sur G. de HUMBOLDT, par M. CHALLEMEL-LACOUR. 1 v. in-18...... 2 fr. 50

RICHTER (Jean-Paul-Fr.). **Poétique** ou **Introduction à l'Esthétique**, trad. par ALEX. BUCHNER et LÉON DUMONT. 2 vol. in-8. 1862. 15 fr.

SCHILLER. **L'Esthétique de Schiller**, par FR. MONTARGIS. 1 v. in-8. 4 fr.

STAHL. * **Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl**, par M. Albert LEMOINE. 1 vol. in-18.... 2 fr. 50

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

BUCHNER (L.). **Nature et Science.** 1 vol. in-8. 2e édit....... 7 fr. 50

— * **Le Matérialisme contemporain**, par M. Paul JANET. 4e édit. 1 vol. in-18......... 2 fr. 50

CHRISTIAN BAUR **et l'École de Tubingue**, par M. Ed. ZELLER. 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 1 vol. in-18.. 2 fr. 50

— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 1 vol. in-18. 3e édition.. 2 fr. 50

O. SCHMIDT. **Les Sciences naturelles et la Philosophie de l'inconscient.** 1 v. in-18. 2 fr. 50

PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** 1 v. in-8. 5 fr.

PREYER. **Éléments de physiologie.** 1 vol. in-8........ 5 fr.

— **L'Ame de l'enfant.** Observations sur le développement psychique des premières années. 1 vol. in-8. 10 fr.

SCHŒBEL. **Philosophie de la raison pure.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SCHOPENHAUER. **Essai sur le libre arbitre.** 1 vol. in-18. 5e éd. 2 fr. 50

SCHOPENHAUER. **Le Fondement de la morale.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **Essais et fragments**, trad. et précédé d'une Vie de Schopenhauer, par M. BOURDEAU. 1 v. in-18. 11e éd. 2 f. 50

— **Aphorismes sur la sagesse dans la vie.** 1 vol. in-8. 3e éd. 5 fr.

— **De la quadruple racine du principe de la raison suffisante.** 1 vol. in-8....... 5 fr.

— **Le Monde comme volonté et représentation.** 3 vol. in-8 ; chacun séparément....... 7 fr. 50

— **La Philosophie de Schopenhauer**, par M. Th. RIBOT. 1 vol. in-18. 4e édit.......... 2 fr. 50

RIBOT (Th.). * **La Psychologie allemande contemporaine.** 1 vol. in-8. 2e édit......... 7 fr. 50

STRICKER. **Le Langage et la Musique.** 1 vol. in-18....... 2 fr. 50

WUNDT. **Psychologie physiologique.** 2 vol. in-8 avec fig. 20 fr.

— **Hypnotisme et Suggestion.** 1 vol. in-18......... 2 fr. 50

OLDENBERG. **Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté.** 1 vol. in-8........... 7 fr. 50

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

STUART MILL. * **La Philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. in-8. 10 fr.

— * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 1 v. in-8. 5 fr.

— * **Système de logique** déductive et inductive. 2 v. in-8. 20 fr.

— * **Auguste Comte** et la philosophie positive. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **L'Utilitarisme.** 1 v. in-18. 2 fr. 50

— **Essais sur la Religion.** 1 vol. in-8. 2e édit........... 5 fr.

— **La République de 1848 et ses détracteurs**, trad. et préface de M. SADI CARNOT. 1 v. in-18. 1 fr.

— **La Philosophie de Stuart Mill**, par H. LAURET. 1 v. in-8. 6 fr.

HERBERT SPENCER. * **Les Premiers Principes.** In-8. 10 fr.

HERBERT SPENCER. **Principes de biologie.** 2 forts vol. in-8. 20 fr.

— * **Principes de psychologie.** 2 vol. in-8............ 20 fr.

— * **Introduction à la science sociale.** 1 v. in-8, cart. 6e édit. 6 fr.

— * **Principes de sociologie.** 4 vol. in-8.......... 36 fr. 25

— * **Classification des sciences.** 1 vol. in-18. 2e édition. 2 fr. 50

— * **De l'éducation intellectuelle, morale et physique.** 1 vol. in-8. 5e édit............. 5 fr.

— * **Essais sur le progrès.** 1 vol. in-8. 2e édit.......... 7 fr. 50

— **Essais de politique.** 1 vol. in-8. 2e édit......... 7 fr. 50

HERBERT SPENCER. **Essais scientifiques.** 1 vol. in-8.. 7 fr. 50

— **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 v. in-8. 3e édit. 6 fr.

— **L'Individu contre l'État.** 1 vol. in-18. 2e édit......... 2 fr. 50

BAIN. * **Des sens et de l'intelligence.** 1 vol. in-8.... 10 fr.

— **Les Émotions et la Volonté.** 1 vol. in-8............. 10 fr.

— * **La Logique inductive et déductive.** 2 vol. in-8. 2e édit. 20 fr.

— * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8, cartonné. 4e édit .... 6 fr.

— * **La Science de l'éducation** 1 v. in-8, cartonné. 6e édit. 6 fr.

COLLINS (Howard). **La Philosophie de Herbert Spencer.** 1 vol. in-8, 2e édit.......... 10 fr.

DARWIN. * **Descendance et Darwinisme**, par Oscar SCHMIDT. 1 vol. in-8, cart. 5e édit.. 6 fr.

— **Le Darwinisme**, par E. DE HARTMANN. 1 vol. in-18.. 2 fr. 50

FERRIER. **Les Fonctions du Cerveau.** 1 vol. in-8........ 3 fr.

CHARLTON BASTIAN. **Le Cerveau**, organe de la pensée chez l'homme et les animaux. 2 vol. in-8. 12 fr.

CARLYLE. **L'Idéalisme anglais**, étude sur Carlyle, par H. TAINE. 1 vol. in-18........... 2 fr. 50

BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations.** 1 vol. in-8, cart. 4e édit.... 6 fr.

DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** In-8. 7e éd. 6 fr.

HOBBES. **La Philosophie de Hobbes**, par G. LYON. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 1 vol. in-8.... 7 fr. 50

MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8, cart. 5e édit... 6 fr.

— **La Pathologie de l'esprit.** 1 vol. in-8............. 10 fr.

FLINT. * **La Philosophie de l'histoire en France et en Allemagne.** 2 vol in-8. Chacun séparément .... 7 fr. 50

RIBOT (Th.). **La Psychologie anglaise contemporaine.** 3e édit. 1 vol. in-8........... 7 fr. 50

LIARD. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 1 vol. in-18. 2e édit.............. 2 fr. 50

GUYAU *. **La Morale anglaise contemporaine.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr. 50

HUXLEY. * **Hume, sa vie, sa philosophie.** 1 vol. in-8...... 5 fr.

JAMES SULLY. **Le Pessimisme.** 1 vol. in-8. 2e éd...... 7 fr. 50

— **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, cart.. 6 fr.

CARRAU (L.). **La Philosophie religieuse en Angleterre**, depuis Locke jusqu'à nos jours. 1 volume in-8.................... 5 fr.

LYON (Georges). **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-8........... 7 fr. 50

— **La Philosophie de Hobbes.** 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

SICILIANI. **La Psychogénie moderne.** 1 vol. in-18..... 2 fr. 50

ESPINAS. * **La Philosophie expérimentale en Italie**, origines, état actuel. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie**, essais de philosophie hégélienne. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

FERRI (Louis). **La Philosophie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours.** In-8. 7 fr. 50

LEOPARDI. **Opuscules et pensées.** 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

MOSSO. **La Peur.** 1 volume in-18. 2 fr. 50

LOMBROSO. **L'Homme criminel.** 1 vol. in-8............ 10 fr.

— **Atlas** accompagnant l'ouvrage ci-dessus............. 12 fr.

LOMBROSO. **L'Homme de génie**, in-8.................. 10 fr.

— **L'Anthropologie criminelle**, ses récents progrès. 1 volume in-18. 2e édit......... 2 fr. 50

— **Nouvelles observations d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1 v. in-18. 2 fr. 50

— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1 vol. in-18 2 fr. 50

LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les révolutions.** 2 vol. in-8, avec pl. hors texte. 15 fr.

MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'expression des sentiments.** 2e édit. 1 vol. in-8, cart.... 6 fr.

SERGI. **La Psychologie physiologique.** 1 vol. in-8... 7 fr. 50

GAROFALO. **La Criminologie.** 1 volume in-8. 3e édit..... 7 fr. 50

OUVRAGES DE PHILOSOPHIE
PRESCRITS POUR L'ENSEIGNEMENT DES LYCÉES ET DES COLLÈGES

COURS ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE
Suivi de Notions d'histoire de la Philosophie et de Sujets de Dissertations donnés à la Faculté des lettres de Paris

Par Émile BOIRAC

Professeur de philosophie au lycée Condorcet.

1 vol. in-8, 7e édition, 1894. Broché, 6 fr. 50. Cartonné à l'anglaise, 7 fr. 50

LA DISSERTATION PHILOSOPHIQUE
Choix de sujets — Plans — Développements

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION SUR LES RÈGLES DE LA DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

PAR LE MÊME

1 vol. in-8. 3e édit. 1893. Broché, 6 fr. 50. Cartonné à l'anglaise, 7 fr. 50.

AUTEURS DEVANT ÊTRE EXPLIQUÉS DANS LA CLASSE DE PHILOSOPHIE

AUTEURS FRANÇAIS

Ces auteurs français sont expliqués également dans la classe de première (lettres) de l'enseignement moderne.

CONDILLAC. — **Traité des Sensations**, livre I, avec notes, par Georges LYON, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure, docteur ès lettres. 1 vol. in-12....... 1 fr. 40

DESCARTES. — **Discours sur la Méthode**, avec notes, introduction et commentaires, par V. BROCHARD, directeur des conférences de philosophie à la Sorbonne. 1 vol. in-12. 3e édition .... 1 fr. 25

DESCARTES. — **Les Principes de la philosophie**, livre I, avec notes, par LE MÊME. 1 vol. in-12, broché........ 1 fr. 25

LEIBNIZ. — **La Monadologie**, avec notes, introduction et commentaires, par D. NOLEN, recteur de l'académie de Besançon. 1 vol. in-12. 2e édit........ 2 fr.

LEIBNIZ. — **Nouveaux essais sur l'entendement humain.** Avant-propos et livre I, avec notes, par Paul JANET, de l'Institut, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-12........ 1 fr.

MALEBRANCHE. — **De la Recherche de la vérité**, livre II (*de l'Imagination*), avec notes, par Pierre JANET, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, professeur au collège Rollin. 1 vol. in-12........ 1 fr. 80

PASCAL. — **De l'Autorité en matière de philosophie. — De l'Esprit géométrique. — Entretien avec M. de Sacy**, avec notes, par ROBERT, professeur à la Faculté des lettres de Rennes. 1 vol. in-12. 2e édit........ 1 fr.

AUTEURS LATINS

CICÉRON. — **De natura Deorum**, livre II, avec notes, par PICAVET, agrégé de l'Université, professeur au collège Rollin. 1 vol. in-12........ 2 fr.

CICÉRON. — **De officiis**, livre I, avec notes, par E. BOIRAC, professeur agrégé au lycée Condorcet. 1 vol. in-12........ 1 fr. 40

LUCRÈCE. — **De natura rerum**, livre V, avec notes, par G. LYON, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure. 1 vol. in-12........ 1 fr. 50

SÉNÈQUE. — **Lettres à Lucilius** (les 16 premières), avec notes, par DAURIAC, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier. 1 vol. in-12. 1 fr. 25

AUTEURS GRECS

ARISTOTE. — **Morale à Nicomaque**, livre X, avec notes, par L. CARRAU, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-12........ 1 fr. 25

ÉPICTÈTE. — **Manuel**, avec notes, par MONTARGIS, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, professeur de philosophie au lycée de Troyes. 1 vol. in-12........ 1 fr.

PLATON. — **La République**, livre VI, avec notes, par ESPINAS, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux. 1 vol. in-12........ 2 fr.

XÉNOPHON. — **Mémorables**, livre I, avec notes, par PENJON, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur à la Faculté des lettres de Lille. 1 vol. in-12........ 1 fr. 25

ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE ET DE PHILOSOPHIE MORALE
Suivis de sujets de Dissertations

Mathématiques élémentaires et Première (Sciences)

Par P. F. THOMAS, professeur de Philosophie au lycée Hoche

1 vol. in-8. Broché, 3 fr. 50 — Cartonné à l'anglaise, 4 fr 50

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

Cartonnage anglais, 50 cent. par vol. in-12; 1 fr. par vol. in-8.

Demi-reliure, 1 fr. 50 par vol. in-12; 2 fr. par vol. in-8.

EUROPE

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française**, traduit de l'allemand par Mlle DOSQUET. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.
DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878.** 2 vol. in-8. 1891. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr.

FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême**, étude historique (1793-1794). 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— * **Études et leçons sur la Révolution française.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
BLANC (Louis). **Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.
— 25 pl. en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Dix ans*. 6 fr.
CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française**, résumé historique. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3 fr. 50
ÉLIAS REGNAULT. **Histoire de Huit ans** (1840-1848). 3 vol. in-8. 15 fr.
— 14 planches en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Huit ans*. 4 fr.
GAFFAREL (P.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. * **Les Colonies françaises.** 1 vol. in-8. 5e édit. 5 fr.
LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale.** 1 vol. in-8. 5 fr.
ROCHAU (de). **Histoire de la Restauration.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr.
WAHL, inspecteur général de l'Instruction publique. **L'Algérie.** 1 vol. in-8. 2e édit. (Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.) 5 fr.
LANESSAN (de), gouverneur général de l'Indo-Chine. **L'Expansion coloniale de la France.** Étude économique, politique et géographique sur les établissements français d'outre-mer. 1 fort vol. in-8, avec cartes. 1886. 12 fr.
— **L'Indo-Chine française.** Étude économique, politique et administrative sur *la Cochinchine*, *le Cambodge*, *l'Annam et le Tonkin*. (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris, médaille Dupleix.) 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 1889. 15 fr.
SILVESTRE (J.). **L'Empire d'Annam et les Annamites**, publié sous les auspices de l'administration des colonies. 1 vol. in-12, avec 1 carte de l'Annam. 1889. 3 fr. 50

ANGLETERRE

BAGEHOT (W.). * **Lombard-street.** Le Marché financier en Angleterre. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
LAUGEL (Aug.). * **Lord Palmerston et lord Russel.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
SIR CORNEWAL LEWIS. * **Histoire gouvernementale de l'Angleterre depuis 1770 jusqu'à 1830.** Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr.
REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. * **Histoire de l'Angleterre** depuis la reine Anne jusqu'à nos jours. 1 volume in-12. 2e édit. 3 fr. 50
THACKERAY. **Les Quatre George.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

SIMON (Ed.). * **L'Allemagne et la Russie au XIXe siècle.** 1 volume in-12. 3 fr. 50

VÉRON (Eug.). * **Histoire de la Prusse,** depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol. in-12. 6e édit., augmentée d'un chapitre nouveau contenant le résumé des événements jusqu'à nos jours, par P. BONDOIS, professeur agrégé d'histoire au lycée Buffon. 3 fr. 50

— * **Histoire de l'Allemagne,** depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 volume in-12. 3e édition, mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50

BOURLOTON (Ed.). * **L'Allemagne contemporaine.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). * **Histoire de l'Autriche,** depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e édit. 3 fr. 50

SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. **Histoire des Hongrois** et de leur littérature politique, de 1790 à 1815. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

ITALIE

SORIN (Élie). **Histoire de l'Italie,** depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. 1 vol. in-12. 1888 3 fr. 50

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne,** depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

RUSSIE

CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. **Histoire contemporaine de la Russie.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SUISSE

DAENDLIKER. **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mme Jules FAVRE et précédé d'une Introduction de M. Jules FAVRE. 1 volume in-8. 5 fr.

GRÈCE & TURQUIE

BÉRARD. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain,** 1 v. in-12. 1893. 3 fr. 50

AMÉRIQUE

DEBERLE (Alf.). **Histoire de l'Amérique du Sud,** depuis sa conquête jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 2e édit. 3 fr. 50

LAUGEL (Aug.). * **Les États-Unis pendant la guerre 1861-1864.** Souvenirs personnels. 1 vol. in-12, cartonné. 4 fr.

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au dix-huitième siècle.** 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50

— * **Les Moralistes français au dix-huitième siècle.** 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e édition, précédée d'une notice sur l'auteur par M. Charles BIGOT. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

CLAMAGERAN (J.), sénateur. * **La France républicaine.** 1 volume in-12. 3 fr. 50

GUÉROULT (Georges). * **Le Centenaire de 1789,** évolution politique, philosophique, artistique et scientifique de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** 1 vol. in-12. 8e édit. augmentée. 3 fr. 50

MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires.** 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. RANC. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50

SPULLER (E.), sénateur, ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues,** portraits contemporains, littéraires et politiques. 3 vol. in-12. Chacun séparément. 3 fr. 50

— **Histoire parlementaire de la deuxième République.** 1 volume in-12. 2e édit. 3 fr. 50

— * **Éducation de la démocratie.** 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

BOURDEAU (J.). **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** 1 vol. in-12. 2e édit. 1894. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE INTERNATIONALE D'HISTOIRE MILITAIRE

VOLUMES PETIT IN-8 DE 250 A 400 PAGES

AVEC CROQUIS DANS LE TEXTE

Chaque volume cartonné à l'anglaise............. **5 francs.**

VOLUMES PUBLIÉS :

1. — **Précis des campagnes de Gustave-Adolphe en Allemagne (1630-1632),** précédé d'une Bibliographie générale de l'histoire militaire des temps modernes.
2. — **Précis des campagnes de Turenne (1644-1675).**
3. — **Précis de la campagne de 1805 en Allemagne et en Italie.**
4. — **Précis de la campagne de 1815 dans les Pays-Bas.**
5. — **Précis de la campagne de 1859 en Italie.**
6. — **Précis de la guerre de 1866 en Allemagne et en Italie.**
7. — **Précis des campagnes de 1796 et 1797 en Italie et en Allemagne.**

(*Recommandé pour les candidats à l'École spéciale militaire de Saint-Cyr.*)

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE

ALBANY DE FONBLANQUE. **L'Angleterre, son gouvernement, ses institutions.** Traduit de l'anglais sur la 14e édition par M. F.-C. DREYFUS, avec Introduction par M. H. BRISSON. 1 vol. in-8. 5 fr.

DESCHANEL (E.), sénateur. * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2e édit. 5 fr.

DU CASSE. **Les Rois frères de Napoléon Ier.** 1 vol. in-8. 10 fr.

LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 50

PHILIPPSON. **La Contre-révolution religieuse au XVIe siècle.** 1 vol. in-8. 10 fr.

HENRARD (P.). **Henri IV et la princesse de Condé.** 1 vol. in-8. 6 fr.

NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 fort vol. in-8. 7 fr.

COMBES DE LESTRADE. **Éléments de sociologie.** 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.

REINACH (Joseph), député. **La France et l'Italie devant l'histoire** (1893). 1 vol. in-8. 5 fr.

LORIA (A.). **Les Bases économiques de la constitution sociale.** 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8 colombier avec 500 gravures de FERAT, Fr. REGAMEY, etc. Chaque vol. broché, 8 fr. — Cart. doré, tr. dorées. 11 fr. 50

HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE, depuis les origines jusqu'en 1815. — Nouvelle édition. — 4 vol. in-8 colombier avec 1323 gravures sur bois dans le texte. Chaque vol. broché, 7 fr. 50. — Cart. toile, tranches dorées. 11 fr.

HISTOIRE CONTEMPORAINE DE LA FRANCE, depuis 1815 jusqu'à la fin de la guerre du Mexique. — Nouvelle édition. — 4 vol. in-8 colombier avec 1033 gravures dans le texte. Chaque vol. broché, 7 fr. 50. — Cart. toile, tranches dorées. 11 fr.

RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉES

AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux volumes in-8 raisin, imprimés sur papier de Hollande.

I. — **AUTRICHE**, avec Introduction et notes, par M. Albert SOREL, membre de l'Institut.. 20 fr.

II. — **SUÈDE**, avec Introduction et notes, par M. A. GEFFROY, membre de l'Institut.. 20 fr.

III. — **PORTUGAL**, avec Introduction et notes, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR.. 20 fr.

IV et V. — **POLOGNE**, avec Introduction et notes, par M. LOUIS FARGES, 2 vol.. 30 fr.

VI. — **ROME**, avec Introduction et notes, par M. G. HANOTAUX, 20 fr.

VII. — **BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS**, avec Introduction et notes, par M. André LEBON.. 25 fr.

VIII et IX. — **RUSSIE**, avec Introduction et notes, par M. Alfred RAMBAUD, Professeur à la Sorbonne. 2 vol. Le 1er vol. 20 fr. Le second vol. 25 fr.

X. — **NAPLES ET PARME**, avec Introduction et notes par M. Joseph REINACH.. 20 fr.

La publication se continuera par les volumes suivants :

ESPAGNE, par M. Morel-Fatio.
ANGLETERRE, par M. Jusserand.
PRUSSE, par M. E. Lavisse.
TURQUIE, par M. Girard de Rialle.
DANEMARK, par M. Geffroy.
SAVOIE ET MANTOUE, par M. Horric de Beaucaire.

INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

PUBLIÉ

Sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

I. — **Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1538-1540)**, par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort.. 15 fr.

II. — **Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse**, de 1792 à 1797 (année 1792), par M. Jean KAULEK. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort.. 15 fr.

III. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (janvier-août 1793), par M. Jean KAULEK. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort................ 15 fr.

IV. — **Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre** (1546-1549), par M. G. LEFÈVRE-PONTALIS. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort.............. 15 fr.

V. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (septembre 1793 à mars 1794,) par M. Jean KAULEK. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort........ 18 fr.

VI. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (avril 1794 à février 1795), par M. Jean KAULEK. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort .... 20 fr.

Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (1759-1833), recueillie par Eug. PLANTET, attaché au Ministère des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. PLANTET, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. TOME I. 1 fort vol. in-8 raisin. 15 fr.

*REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. RIBOT

Professeur au Collège de France.

(19e *année*, 1894.)

La Revue philosophique paraît tous les mois, par livraisons de 7 feuilles grand in-8, et forme ainsi à la fin de chaque année deux forts volumes d'environ 680 pages chacun.

CHAQUE NUMÉRO DE LA *REVUE* CONTIENT :

1° Plusieurs articles de fond; 2° des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers; 3° un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie; 4° des notes, documents, observations, pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison.......................... 3 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par livraisons de 3 francs.

Table générale des matières contenues dans les 12 premières années (1876-1887), par M. Bélugou. 1 vol. in-8.................... 3 fr.

*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

Maître de conférences à l'École normale, directeur à l'École des hautes études.

(19e *année*, 1894.)

La Revue historique paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 15 ou 16 feuilles, et forme à la fin de l'année trois beaux volumes de 500 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT :

I. Plusieurs *articles de fond*, comprenant chacun, s'il est possible, un travail complet. — II. Des *Mélanges et Variétés*, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. — III. Un *Bulletin historique* de la France et de l'étranger, fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. — IV. Une *Analyse des publications périodiques* de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. — V. Des *Comptes rendus critiques* des livres d'histoire nouveaux.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison.................... 6 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par fascicules de 6 francs. Les fascicules de la 1re année se vendent 9 francs.

Tables générales des matières contenues dans les dix premières années de la Revue historique.

I. — Années 1876 à 1880, par M. Charles Bémont. 1 vol. in-8. 3 fr. »
Pour les abonnés. 1 fr. 50
II. — Années 1881 à 1885, par M. René Couderc. 1 vol. in-8. 3 fr. »
Pour les abonnés. 1 fr. 50
III. — Années 1886 à 1890. 1 vol. in-8, 5 fr.; pour les abonnés. 2 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE
INTERNATIONALE
Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On peut ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français, en anglais, en allemand et en italien : à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Cie; à New-York, chez Appleton; à Leipzig, chez Brockhaus; à Milan, chez Dumolard frères.

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION

78 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE. CHAQUE VOLUME : 6 FRANCS.

1. J. TYNDALL. * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
3. MAREY. * **La Machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 5e édit. augmentée. 6 fr.
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps**. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux**, marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * **La Science sociale**. 1 v. in-8. 11e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**. 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie**. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal**. 1 vol. in-8, avec figures. 3e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. **La Conservation de l'énergie**, suivi d'une Étude sur la *nature de la force*, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion**. 1 vol. in-8. 8e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * **Théorie scientifique de la sensibilité**. 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. **Les Fermentations**. 1 vol. in-8. avec fig. 5e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage**. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
18. VOGEL. * **La Photographie et la Chimie de la lumière**, avec 95 figures. 1 vol. in-8. 4e édition. *Épuisé.*
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions**, avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États**, avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 4e édit. *Sous presse.*
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 11e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3e édition. *Épuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.
27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleur hors texte. 2e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur**, précédée d'une Introduction par M. Hirsch. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). **Les Peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
35. HERBERT SPENCER. **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
37. DE ROBERTY. **De la Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
40-41. CHARLTON BASTIAN. **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
43. YOUNG. **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
44. De CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 3e édition. 1 vol. in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. 12 fr.
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 2e édition. 6 fr.
48. STALLO. **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8, 2e éd., précédé d'une Introduction par Ch. Friedel. 6 fr.

49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 2ᵉ édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. Claveau. 6 fr.
51. DE LANESSAN. **Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin). 1 vol. in-8, 2ᵉ édit., avec 143 figures dans le texte. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.
54. TROUESSART. **Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8, 2ᵉ édit., avec 107 figures dans le texte. 6 fr.
55. HARTMANN (R.). **Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.). **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8 avec 51 figures. 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8. 3ᵉ éd. 6 fr.
58-59. ROMANES. **L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8. 2ᵉ édit. 12 fr.
60. F. LAGRANGE. **Physiologie des exercices du corps.** 1 vol. in-8. 5ᵉ édition. 6 fr.
61. DREYFUS (Camille).* **Évolution des mondes et des sociétés.** 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8 avec 85 grav. dans le texte. 2ᵉ éd. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique.** 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3ᵉ édit. 12 fr.
65. RICHET (Ch.). **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). **La Période glaciaire principalement en France et en Suisse.** 1 vol. in-8, avec 105 grav. et 2 cartes. 6 fr.
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique**, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 gravures. 6 fr.
69. BERTHELOT.* **La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux,** principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 grav. 6 fr.
71. STARCKE. * **La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.).* **Les Altérations de la personnalité.** 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.). **Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2ᵉ édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.) * **Les Races et les langues.** 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES. **Les Emules de Darwin.** 2 vol. in-8 avec préfaces de MM. E. Perrier et Hamy. 12 fr.

OUVRAGES SOUS PRESSE :

DUMESNIL. **L'hygiène de la maison.** 1 vol. in-8, avec gravures.
CORNIL ET VIDAL. **La microbiologie.** 1 vol. in-8, avec gravures.
GUIGNET. **Poteries, verres et émaux.** 1 vol. in-8, avec gravures.
ANDRÉ (Ch.). **Le Système solaire.** 1 vol. in-8, avec gravures.
KUNCKEL D'HERCULAIS. **Les Sauterelles.** 1 vol. in-8, avec gravures.
MORTILLET (de). **L'Origine de l'homme.** 1 vol. in-8, avec gravures.
PERRIER (E.). **L'Embryogénie générale.** 1 vol. in-8, avec gravures.
POUCHET (G.). **La Forme et la vie.** 1 vol. in-8, avec gravures.
BERTILLON. **La Démographie.** 1 vol. in-8.
BERTHELOT. **La Philosophie chimique.** 1 vol. in-8.
CARTAILHAC. **Les Gaulois.** 1 vol. in-8, avec gravures.

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES
DES 78 VOLUMES PUBLIÉS
DE LA BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise..... 6 francs.

SCIENCES SOCIALES

* **Introduction à la science sociale**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 10e édit. 6 fr.

* **Les Bases de la morale évolutionniste**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.

Les Conflits de la science et de la religion, par DRAPER, professeur à l'Université de New-York. 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.

Le Crime et la Folie, par H. MAUDSLEY, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.

* **La Défense des États et les Camps retranchés**, par le général A. BRIALMONT, inspecteur général des fortifications et du corps du génie de Belgique. 1 vol. in-8, avec nombreuses figures dans le texte et 2 pl. hors texte. 4e édit. (*Sous presse*). 6 fr.

* **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange**, par W. STANLEY JEVONS, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.

La Sociologie, par DE ROBERTY. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

* **La Science de l'éducation**, par Alex. BAIN, professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.

* **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, par W. BAGEHOT. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.

* **La Vie du langage**, par D. WHITNEY, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

* **La Famille primitive**, par J. STARCKE, professeur à l'Université de Copenhague. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHYSIOLOGIE

Les Illusions des sens et de l'esprit, par James SULLY. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

* **La Locomotion chez les animaux** (marche, natation et vol), suivie d'une étude sur l'*Histoire de la navigation aérienne*, par J.-B. PETTIGREW, professeur au Collège royal de chirurgie d'Édimbourg (Écosse). 1 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.

Les Nerfs et les Muscles, par J. ROSENTHAL, professeur à l'Université d'Erlangen (Bavière). 1 vol. in-8, av. 75 grav. 3e édit. (*Épuisé*.)

* **La Machine animale**, par E.-J. MAREY, membre de l'Institut, prof. au Collège de France. 1 vol. in-8, avec 117 figures. 4e édit. 6 fr.

* **Les Sens**, par BERNSTEIN, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. in-8, avec 91 figures dans le texte. 4e édit. 6 fr.

Les Organes de la parole, par H. DE MEYER, professeur à l'Université de Zurich, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction sur l'*Enseignement de la parole aux sourds-muets*, par O. CLAVEAU, inspecteur général des établissements de bienfaisance. 1 vol. in-8, avec 51 grav. 6 fr.

La Physionomie et l'Expression des sentiments, par P. MANTEGAZZA, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 1 vol. in-8, avec figures et 8 planches hors texte. 6 fr.

* **Physiologie des exercices du corps**, par le docteur F. LAGRANGE. 1 vol. in-8. 6e édit. Ouvrage couronné par l'Institut. 6 fr.

La Chaleur animale, par CH. RICHET professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 6 fr.

Les Sensations internes, par H. BEAUNIS, directeur du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 6 fr.

* **Les Virus**, par M. ARLOING, professeur à la Faculté de médecine de Lyon, directeur de l'école vétérinaire. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

* **Le Cerveau et ses fonctions**, par J. LUYS, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Charité. 1 vol. in-8, avec fig. 7e édit. 6 fr.

Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux, par CHARLTON BASTIAN, professeur à l'Université de Londres. 2 vol. in-8 avec 184 fig. dans le texte. 2e édit. 12 fr.

Le Crime et la Folie, par H. MAUDSLEY, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.

* **L'Esprit et le Corps**, considérés au point de vue de leurs relations, suivi d'études sur les *Erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit*, par Alex. BAIN, prof. à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 v. in-8. 4ᵉ éd. 6 fr.
* **Théorie scientifique de la sensibilité** : *le Plaisir et la Peine*, par Léon DUMONT. 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. 6 fr.
La Matière et la Physique moderne, par STALLO, précédé d'une préface par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit. 6 fr.
Le Magnétisme animal, par Alf. BINET et Ch. FÉRÉ. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 3ᵉ édit. 6 fr.
L'Intelligence des animaux, par ROMANES. 2 v. in-8. 2ᵉ édit. précédée d'une préface de M. E. PERRIER, prof. au Muséum d'histoire naturelle. 12 fr.
* **L'Évolution des mondes et des sociétés**, par C. DREYFUS, député de la Seine. 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. 6 fr.
* **Les Altérations de la personnalité**, par Alf. BINET, directeur adjoint du laboratoire de psychologie à la Sorbonne (Hautes études). 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.

ANTHROPOLOGIE

* **L'Espèce humaine**, par A. DE QUATREFAGES, membre de l'Institut, professeur d'anthropologie au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 10ᵉ édit. 6 fr.
Ch. Darwin et ses précurseurs français, par A. DE QUATREFAGES. 1 vol. in-8. 2ᵉ édition. 6 fr.
Les Émules de Darwin, par A. DE QUATREFAGES, avec une préface de M. EDM. PERRIER, de l'Institut, et une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par E.-T. HAMY, de l'Institut. 2 vol. in-8. 12 fr.
* **L'Homme avant les métaux**, par N. JOLY, correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences de Toulouse. 1 vol. in-8, avec 150 figures dans le texte et un frontispice. 4ᵉ édit. 6 fr.
* **Les Peuples de l'Afrique**, par R. HARTMANN, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 93 figures dans le texte. 2ᵉ édit. 6 fr.
Les Singes anthropoïdes et leur organisation comparée à celle de l'homme, par R. HARTMANN, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 63 figures gravées sur bois. 6 fr.
* **L'Homme préhistorique**, par SIR JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3ᵉ édit. 12 fr.
La France préhistorique, par E. CARTAILHAC. 1 vol. in-8, avec 150 gravures dans le texte. 6 fr.
* **L'Homme dans la Nature**, par TOPINARD, ancien secrétaire général de la Société d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8, avec 101 gravures dans le texte. 6 fr.
* **Les Races et les Langues**, par André LEFÈVRE, professeur à l'École d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8. 6 fr.

ZOOLOGIE

* **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**, par O. SCHMIDT, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-8, avec figures. 6ᵉ édit. 6 fr.
Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques, par O. SCHMIDT. 1 vol. in-8, avec 51 figures dans le texte. 6 fr.
* **Fourmis, Abeilles et Guêpes**, par sir JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec figures dans le texte, et 13 planches hors texte dont 5 coloriées. 12 fr.
* **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, et principalement chez les insectes, par Sir JOHN LUBBOCK. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.
L'Écrevisse, introduction à l'étude de la zoologie, par Th.-H. HUXLEY, membre de la Société royale de Londres et de l'Institut de France, professeur d'histoire naturelle à l'École royale des mines de Londres. 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 6 fr.
* **Les Commensaux et les Parasites** dans le règne animal, par P.-J. VAN BENEDEN, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 3ᵉ édit. 6 fr.
La Philosophie zoologique avant Darwin, par EDMOND PERRIER, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit. 6 fr.
Darwin et ses précurseurs français, par A. de QUATREFAGES, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit. 6 fr.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

* **Les Champignons**, par COOKE et BERKELEY. 1 v. in-8, avec 110 fig. 4ᵉ édit. 6 fr.
* **L'Évolution du règne végétal**, par G. DE SAPORTA, correspondant de l'In-

stitut, et **Marion**, correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences de Marseille :
* I. *Les Cryptogames*. 1 vol. in-8, avec 85 figures dans le texte. 6 fr.
* II. *Les Phanérogames*. 2 vol. in-8, avec 136 fig. dans le texte. 12 fr.
* **Les Volcans et les Tremblements de terre**, par Fuchs, professeur à l'Université de Heidelberg. 1 vol. in-8, avec 36 figures et une carte en couleur. 5e édition. 6 fr.
* **La Période glaciaire**, principalement en France et en Suisse, par A. Falsan. 1 vol. in-8, avec 105 gravures et 2 cartes hors texte. 6 fr.
* **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes**, par A. Daubrée, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1 vol. in-8. 2e édit., avec 89 gravures dans le texte. 6 fr.
* **L'Origine des plantes cultivées**, par A. de Candolle, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* **Introduction à l'étude de la botanique** (*le Sapin*), par J. de Lanessan, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 2e édit., avec figures dans le texte. 6 fr.
* **Microbes, Ferments et Moisissures**, par le docteur L. Trouessart. 1 vol. in-8, avec 108 figures dans le texte. 2e éd. 6 fr.

CHIMIE

Les Fermentations, par P. Schutzenberger, membre de l'Académie de médecine, prof. de chimie au Collège de France. 1 v. in-8, avec fig. 5e édit. 6 fr.
* **La Synthèse chimique**, par M. Berthelot, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, professeur de chimie organique au Collège de France. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
* **La Théorie atomique**, par Ad. Wurtz, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences et à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 6e édit., précédée d'une introduction sur *la Vie et les Travaux* de l'auteur, par M. Ch. Friedel, de l'Institut. 6 fr.
* **La Révolution chimique** (*Lavoisier*), par M. Berthelot. 1 vol. in-8. 6 fr.

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

* **Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux à vapeur**, par R. Thurston, professeur de mécanique à l'Institut technique de Hoboken, près de New-York, revue, annotée et augmentée d'une Introduction par M. Hirsch, professeur de machines à vapeur à l'École des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. in-8, avec 160 figures dans le texte et 16 planches tirées à part. 3e édit. 12 fr.
* **Les Étoiles**, notions d'astronomie sidérale, par le P. A. Secchi, directeur de l'Observatoire du Collège Romain. 2 vol. in-8, avec 68 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleurs. 2e édit. (*Epuisé.*) 12 fr.

Le Soleil, par C.-A. Young, professeur d'astronomie au Collège de New-Jersey. 1 vol. in-8, avec 87 figures. 6 fr.

PHYSIQUE

La Conservation de l'énergie, par Balfour Stewart, professeur de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre), suivi d'une étude sur la *Nature de la force*, par P. de Saint-Robert (de Turin). 1 vol. in-8 avec figures. 4e édit. 6 fr.
* **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, par J. Tyndall, professeur de chimie à l'Institution royale de Londres, suivi d'une étude sur le même sujet, par Helmholtz, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec nombreuses figures dans le texte et 8 planches tirées à part sur papier teinté. 5e édit. 6 fr.
* **La Photographie et la Chimie de la lumière**, par Vogel, professeur à l'Académie polytechnique de Berlin. 1 vol. in-8, avec 95 figures dans le texte et une planche en photoglyptie. 4e édit. (*Épuisé.*) 6 fr.
* **La Matière et la Physique moderne**, par Stallo, précédé d'une préface par Ch. Friedel, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

THÉORIE DES BEAUX-ARTS

* **Le Son et la Musique**, par P. Blaserna, prof. à l'Université de Rome, suivi des *Causes physiologiques de l'harmonie musicale*, par H. Helmholtz, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 41 fig. 4e édit. 6 fr.

Principes scientifiques des Beaux-Arts, par E. Brucke, professeur à l'Université de Vienne, suivi de *l'Optique et les Arts*, par Helmholtz, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec fig. 4e édit. 6 fr.
* **Théorie scientifique des couleurs** et leurs applications aux arts et à l'industrie, par O. N. Rood, professeur de physique à Colombia-College de New-York (États-Unis). 1 vol. in-8, avec 130 figures dans le texte et une planche en couleurs. 6 fr.

PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

Actes du 1er Congrès international d'anthropologie criminelle de Rome. Biologie et sociologie. 1887. 1 vol. gr. in-8. 15 fr.
AGUILERA. **L'Idée de droit en Allemagne** depuis Kant jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1892. 5 fr.
ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être.** In-8. 1 fr.
— **Les Problèmes religieux au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Philosophie morale et politique,** études. 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50 (Voy. p. 2.)
ALGLAVE. **Des Juridictions civiles chez les Romains.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
ALTMEYER (J.-J.). **Les Précurseurs de la réforme aux Pays-Bas.** 2 forts volumes in-8. 12 fr.
ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 4.)
Autonomie et fédération. 1 vol. in-18. 1 fr.
AZAM. **Entre la raison et la folie. Les Toqués.** Gr. in-8. 1891. 1 fr.
— **Hypnotisme et double conscience,** avec préfaces et lettres de MM. Paul Bert, Charcot et Ribot. 1 vol. in-8. 1893. 9 fr.
BAETS (Abbé M.). **Les Bases de la morale et du droit.** In-8. 6 fr.
BALFOUR STEWART et TAIT. **L'Univers invisible.** 1 vol. in-8. 7 fr.
BARNI. **Les Martyrs de la libre pensée.** 1 vol. in-18. 2e édit. 3 fr. 50 (Voy. p. 4; Kant, p. 8; p. 13 et 31.)
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. (Voy. pages 2, 4 et 7 et Aristote.)
BAUTAIN (Abbé). **La Philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.
BEAUNIS (H.). **Impressions de campagne** (1870-1871). In-18. 3 fr. 50
BÉNARD (Ch.). **Philosophie dans l'éducation classique.** In-8. 6 fr. (Voy. p. 7, Aristote; p. 8, Schelling et Hegel.)
BERTAULD. **De la Méthode.** Méthode spinosiste et méthode hégélienne. 2e édition. 1891. 1 vol in-18. 3 fr. 50
— **Méthode spiritualiste.** Etude critique des preuves de l'existence de Dieu. 2e édition. 2 vol. in-18. 7 fr.
— **Esprit et liberté.** 1 vol. in-18. 1892. 3 fr. 50
BLANQUI. **Critique sociale.** 2 vol. in-18. 7 fr.
BOILLEY (P.). **La Législation internationale du travail.** In-12. 3 fr.
BONJEAN (A.). **L'Hypnotisme,** ses rapports avec le droit, la thérapeutique, la suggestion mentale. 1 vol. in-18. 1890. 3 fr.
BOUCHARDAT. **Le Travail,** son influence sur la santé. In-18. 2 fr. 50
BOUCHER (A.) **Darwinisme et socialisme.** 1890. In-8. 1 fr. 25
BOURBON DEL MONTE. **L'Homme et les animaux.** 1 vol. in-8. 5 fr.
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **Les Forces de l'industrie.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde végétal.** 1893. In-8. 5 fr.
— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50 (Voy. p. 4.)

BOURDET (Eug.). **Principes d'éducation positive.** In-18. 3 fr. 50
— **Vocabulaire de la philosophie positive.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
BOURLOTON (Edg.) et ROBERT (Edmond). **La Commune et ses idées à travers l'histoire.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 13.)
BUCHNER. **Essai biographique sur Léon Dumont.** In-18. 2 fr.
Bulletins de la Société de psychologie physiologique. 1re année. 1885. 1 broch. in-8, 1 fr. 50. — 2e année, 1886, 1 broch. in-8, 3 fr. — 3e année, 1887, 1 fr. 50. — 4e année, 1888, 1 fr. 50; — 5e année, 1889, 1 fr. 50; — 6e année, 1890. 1 fr. 50
BUSQUET. **Représailles,** poésies. In-18. 1 vol. 3 fr.
BUSSIÈRE et LEGOUIS. **Le Général Beaupuy** (1753-1796). In-8. 3 fr. 50
CARDON (G.). **Les Fondateurs de l'Université de Douai.** In-8. 10 fr.
CELLARIER (F.). **Études sur la raison.** 1 vol. in-12. 3 fr.
— **Rapports du relatif et de l'absolu.** 1 vol. in-18. 4 fr.
CLAMAGERAN. **L'Algérie.** 3e édit. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Réaction économique et la démocratie.** 1 v. in-8. 1891. 1 fr. 25 (Voy. p. 13.)
CLAVEL (Dr). **La Morale positive.** 1 vol. in-8. 3 fr.
— **Critique et conséquences des principes de 1789.** In-18. 3 fr.
— **Les Principes au XIXe siècle.** In-18. 1 fr.
CONTA. **Théorie du fatalisme.** 1 vol. in-18. 4 fr.
— **Introduction à la métaphysique.** 1 vol. in-18. 3 fr.
COQUEREL fils (Athanase). **Libres études.** 1 vol. in-8. 5 fr.
CORTAMBERT (Louis). **La Religion du progrès.** In-18. 3 fr. 50
COSTE (Ad.). **Hygiène sociale contre le paupérisme.** In-8. 6 fr.
— **Les Questions sociales contemporaines** (avec la collaboration de MM. A. Burdeau et Arréat). 1 fort vol. in-8. 10 fr.
— **Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale.** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 32.)
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le caractère.** 1 vol. in-8 avec de nombreux fac-similés. 5 fr.
DANICOURT (Léon). **La Patrie et la République.** In-18. 2 fr. 50
DAURIAC. **Sens commun et raison pratique.** 1 br. in-8. 1 fr. 50
— **Croyance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr.
— **Introduction à la psychologie du musicien.** 1891. 1 br. in-8. 1 fr.
DAVY. **Les Conventionnels de l'Eure.** 2 forts vol. in-8. 18 fr.
DELBŒUF. **Examen critique de la loi psychophysique.** In-18. 3 fr. 50
— **Le Sommeil et les rêves.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **De l'Étendue de l'action curative de l'hypnotisme. L'hypnotisme appliqué aux altérations de l'organe visuel.** In-8. 1 fr. 50
— **Le Magnétisme animal,** visite à l'École de Nancy. In-8. 2 fr. 50
— **Magnétiseurs et médecins.** 1 vol. in-8. 1890. 2 fr.
— **Les Fêtes de Montpellier.** In-8. 1891. 2 fr.
— **Megamicros.** 1 br. in-8. 1893. 1 fr. 50 (Voy. p. 2.)
DELMAS. **Libres pensées** (littérature et morale). 1 vol. in-8. 2 fr. 50
DESCHAMPS. **La Philosophie de l'écriture.** 1 vol. in-8. 1892. 3 fr.
DESTREM (J.). **Les Déportations du Consulat.** 1 br. in-8. 1 fr. 50
DIDE. * **Jules Barni, sa vie, son œuvre.** 1 v. in-18, avec le portrait de *J. Barni*, gravé en taille-douce. 1891. 2 fr. 50
DOLLFUS (Ch.). **Lettres philosophiques.** In-18. 3 fr.
— **Considérations sur l'histoire.** In-8. 7 fr. 50
— **L'Ame dans les phénomènes de conscience.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
DUBOST (Antonin). **Des conditions de gouvernement en France.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
DUBUC (P.). * **Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUFAY. **Études sur la destinée.** 1 vol. in-18. 3 fr.

DUNAN. **Sur les formes à priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement.** 1 br. in-8. 1 fr. 50
DURAND-DÉSORMEAUX. **Réflexions et Pensées.** In-8. 2 fr. 50
— **Études philosophiques,** l'action, la connaissance. 2 vol. in-8. 15 fr.
DUTASTA. **Le Capitaine Vallé.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
DUVAL-JOUVE. **Traité de logique.** 1 vol. in-8. 6 fr.
DUVERGIER DE HAURANNE (Mme E.). **Histoire populaire de la Révolution française.** 1 vol. in-18. 3e édit. 3 fr. 50
— **Éléments de science sociale.** 1 vol. in-18. 4e édit. 3 fr. 50
ESCANDE. **Hoche en Irlande** (1795-1798). 1 vol. in-18. 3 fr. 50
ESPINAS. **Du Sommeil provoqué chez les hystériques.** Br. in-8. 1 fr. (Voy. p. 2 et 4.)
FABRE (Joseph). **Histoire de la philosophie.** Première partie : Antiquité et moyen âge. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
FAU. **Anatomie des formes du corps humain,** à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1 atlas de 25 planches avec texte. 2e édition. Prix, figures noires, 15 fr. ; fig. coloriées. 30 fr.
FAUCONNIER. **Protection et libre-échange.** In-8. 2 fr. — **La Morale et la religion dans l'enseignement.** 75 c. — **L'Or et l'argent.** In-8. 2 fr. 50
FEDERICI. **Les Lois du progrès.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr.
FERRIÈRE (Em.). **Les Apôtres,** essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4 fr. 50
— **L'Ame est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.
— **Le Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone.** 1 vol. in-18. 3 fr 50.
— **La Matière et l'énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **L'Ame et la vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Erreurs scientifiques de la Bible.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
— **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50 (Voy. p. 32.)
FERRON (de). **Institutions municipales et provinciales** dans les différents États de l'Europe. Comparaison. Réformes. 1 vol. in-8. 8 fr.
— **Théorie du progrès.** 2 vol. in-18. 7 fr.
— **De la Division du pouvoir législ. en deux Chambres.** In-8. 8 fr.
FLOURNOY. **Des phénomènes de synopsie** (*audition colorée*). 1 vol. in-8. 1893. 6 fr.
FOX (W.-J.). **Des Idées religieuses.** In-8. 3 fr.
GASTINEAU. **Voltaire en exil.** 1 vol. in-18. 3 fr.
GAYTE (Claude). **Essai sur la croyance.** 1 vol. in-8. 3 fr.
GOBLET D'ALVIELLA. **L'Idée de Dieu,** d'après l'anthr. et l'histoire. In-8. 6 f.
GOURD. **Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
GRASSERIE (R. de la). **De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences.** 1 vol. in-8. 5 fr.
GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr. (Voy. p. 2.)
GRESLAND. **Le Génie de l'homme,** libre philosophie. Gr. in-8. 7 fr.
GRIMAUX (Ed.). **Lavoisier** (1748-1794), d'après sa correspondance et divers documents inédits. 1 vol. gr. in-8 avec gravures. 1888. 15 fr.
GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau.** Préface de M. SULLY-PRUDHOMME. In-18, avec 60 fig. 1893. 4 fr. 50
GUILLAUME (de Moissey). **Traité des sensations.** 2 vol. in-8. 12 fr.
GUILLY. **La Nature et la Morale.** 1 vol. in-18. 2e édit. 2 fr. 50
GUYAU. **Vers d'un philosophe.** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2, 5, 7 et 10.)
HAYEM (Armand). **L'Être social.** 1 vol. in-18. 2e édit. 2 fr. 50
HENRY (Ch.). **Lois générales des réactions psycho-motrices.** In-8. 2 fr.
— **Cercle chromatique,** avec introduction sur la *théorie générale de la dynamogénie*, grand in-folio cartonné. 40 fr.

HENRY (Ch.). **Rapporteur esthétique** *avec notice sur ses applications à l'art industriel, à l'histoire de l'art, à la méthode graphique.* 20 fr.

HERZEN. **Récits et Nouvelles.** In-18. 3 fr. 50 — **De l'autre rive.** In-18. 3 fr. 50. — **Lettres de France et d'Italie.** In-18. 3 fr. 50

HIRTH (G.). **La Vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale.** In-8. Trad. de l'allem. par L. Arréat, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 5.)

HUXLEY. **La Physiographie,** introduction à l'étude de la nature, traduit et adapté par M. G. Lamy. 1 vol. in-8. 2ᵉ éd., avec fig. 8 fr. (Voy. p. 5 et 32.)

ISSAURAT. **Moments perdus de Pierre-Jean.** 1 vol. in-18. 3 fr.

— **Les Alarmes d'un père de famille.** In-8. 1 fr.

JANET (Paul). **Le Médiateur plastique de Cudworth.** 1 vol. in-8. 1 fr. (Voy. p. 3, 5, 7, 8, 9 et 11.)

JEANMAIRE. **La Personnalité dans la psychologie moderne.** In-8. 5 fr.

JOIRE. **La Population, richesse nationale; le Travail, richesse du peuple.** 1 vol. in-8. 5 fr.

JOYAU. **De l'Invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.

— **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **La Théorie de la grâce et la liberté morale de l'homme.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50

JOZON (Paul). **De l'Écriture phonétique.** In-18. 3 fr. 50

KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique,** précédé d'une préface d'Édouard Schuré. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.

KOVALEVSKY. **L'Ivrognerie,** ses causes, son traitement. 1 v. in-18. 1 fr. 50

KOVALEVSKI (M.). **Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété.** 1 vol. in-8. 1890. 4 fr.

LABORDE. **Les Hommes et les Actes de l'insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LACOMBE. **Mes droits.** 1 vol. in-12. 2 fr. 50

LAGGROND. **L'Univers, la force et la vie.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50

LA LANDELLE (de). **Alphabet phonétique.** In-18. 2 fr. 50

LANGLOIS. **L'Homme et la Révolution.** 2 vol. in-18. 7 fr.

LAUSSEDAT. **La Suisse.** Études méd. et sociales. In-18. 3 fr. 50

LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c.

— **Lettres sur l'Italie** (1878-1879). In-18. 3 fr. 50

— **L'Afrique centrale.** 1 vol. in-12. 3 fr.

— **La Péninsule des Balkans.** 2ᵉ édit. 2 vol. in-12. 1888. 10 fr.

— **La Monnaie et le bimétallisme international.** 1 vol. in-18. 2ᵉ édition. 1891. 3 fr. 50

— **Essais et Études.** Première série (1861-1875). 1 vol. in-8. 1894. 7 fr. 50 (Voy. p. 5 et 13.)

LEDRU-ROLLIN. **Discours politiques et écrits divers.** 2 vol. in-8. 12 fr.

LEGOYT. **Le Suicide.** 1 vol. in-8. 8 fr.

LEMER (Julien). **Dossier des jésuites et des libertés de l'Église gallicane.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LOURDEAU. **Le Sénat et la Magistrature dans la démocratie française.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La Lutte contre l'abus du tabac. In-16, cart. à l'angl. 3 fr 30

MAGY. **De la Science et de la nature.** 1 vol. in-8. 6 fr.

MAINDRON (Ernest). **L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). 1 beau vol. in-8 cavalier, avec 53 gravures dans le texte, portraits, plans, etc. 8 planches hors texte et 2 autographes. 12 fr.

MALON (Benoît). **Le Socialisme intégral.**

Première partie : *Histoire des théories et tendances générales.* 1 volume grand in-8, avec portrait de l'auteur. 2ᵉ éd. 1892. 6 fr.

Deuxième partie : *Des réformes possibles et des moyens pratiques.* 1 vol. grand in-8. 1892. 6 fr.

— **Précis théorique, historique et pratique de socialisme** (lundis socialistes). 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

MARAIS. **Garibaldi et l'armée des Vosges.** In-18. 1 fr. 50
MARSAUCHE (L.). **La Confédération helvétique d'après la constitution**, préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
MASSERON (I.). **Danger et nécessité du socialisme.** In-18. 3 fr. 50
MATHIEU (H.). **Un peu de philosophie naturaliste.** In-18. 2 fr. 50
MAURICE (Fernand). **La Politique extérieure de la République française.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
MENIÈRE. **Cicéron médecin.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Consultations de Mme de Sévigné.** 1 vol. in-8. 3 fr.
MICHAUT (N.). **De l'imagination.** 1 vol. in-8. 5 fr.
MILSAND. **Les Études classiques.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Le Code et la Liberté.** In-8. 2 fr. (Voy. p. 3.)
MORIN (Miron). **Essais de critique religieuse.** 1 fort vol. in-8. 5 fr.
MORIN (Frédéric). **Politique et philosophie.** 1 v. in-18. 3 fr. 50 (V. p. 32.)
NETTER (A.) **La Parole intérieure et l'âme.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
NIVELET. **Loisirs de la vieillesse.** 1 vol. in-12. 3 fr.
— **Gall et sa doctrine.** 1 vol. in-8. 1890. 5 fr.
— **Miscellanées littéraires et scientifiques.** 1 vol. in-18. 1893. 2 fr.
NIZET. **L'Hypnotisme**, étude critique. 1 vol. in-12. 1892. 2 fr. 50
NOEL (E.). **Mémoires d'un imbécile**, préface de *Littré*. In-18. 3e éd. 3 fr. 50
NOTOVITCH. **La Liberté de la volonté.** In-18. 3 fr. 50
NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 vol. in-8. 7 fr. (Voy. p. 5.)
NYS (Ernest). **Les Théories politiques et le droit international.** 1 vol. in-8. 1891. 4 fr.
OLECHNOWICZ. **Histoire de la civilisation de l'humanité**, d'après la méthode brahmanique. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
PARIS (le colonel). **Le Feu à Paris et en Amérique.** 1 v. in-18. 3 fr. 50
PARIS (comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7e édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol in-18. 1891. 2 fr. 50 (Voy. p. 3, 5 et 32.)
PELLETAN (Eugène). **La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 1 fr. 40
— * **Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.
— * **Un Roi philosophe : Frédéric le Grand.** In-18. 3 fr. 50
— **Droits de l'homme.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Profession de foi du XIXe siècle.** In-12. 3 fr. 50
PELLIS (F.). **La Philosophie de la mécanique.** 1 vol. in-8. 1888. 2 fr. 50
PÉNY (le major). **La France par rapport à l'Allemagne.** Étude de géographie militaire. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.
PÉRÈS (Jean). **Du Libre arbitre.** Grand in-8. 1891. 1 fr.
PEREZ (Bernard). **Thiery Tiedmann. — Mes deux chats.** In-12. 2 fr.
— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.
— **Dictionnaire abrégé de philosophie**, à l'usage des classes. 1893. 1 vol. in-12. 1 fr. 50 (Voy. p. 5.)
PERGAMENI (H.). **Histoire de la littérature française.** In-8. 9 fr.
PETROZ (P.). **L'Art et la Critique en France** depuis 1822. In-18. 3 fr. 50
— **Un Critique d'art au XIXe siècle.** In-18. 1 fr. 50
— **Esquisse d'une histoire de la peinture au Musée du Louvre.** 1 vol. in-8. 1890. 5 fr.
PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
PIAT (Abbé C.). **L'Intellect actif ou Du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées.** 1 vol. in-8. 4 fr.
PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50
PICAVET (F.). **L'Histoire de la philosophie**, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être. In-8. 2 fr.
— **La Mettrie et la critique allemande.** 1889. In-8. 1 fr. (Voy. p. 6, 8 et 11.)

POEY. **Le Positivisme.** 1 fort vol. in-12. 4 fr. 50
— **M. Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
PORT (Célestin), de l'Institut. **La Légende de Cathelineau,** ses débuts, son brevet de généralissime, son élection, sa mort (mars-juillet 1793), avec nombreux documents inédits ou inconnus. 1 fort vol. in-8. 1893. 5 fr.
POULLET. **La Campagne de l'Est** (1870-1871). In-8, avec cartes. 7 fr.

QUINET (Edgar). **Œuvres complètes.** 30 volumes in-18. Chaque volume, 3 fr. 50. Chaque ouvrage se vend séparément :
*1. Génie des religions. 6e édition.
*2. Les Jésuites. — L'Ultramontanisme. 11e édition.
*3. Le Christianisme et la Révolution française. 6e édition.
*4-5. Les Révolutions d'Italie. 5e édition. 2 vol.
*6. Marnix de Sainte-Aldegonde. — Philosophie de l'Histoire de France. 4e édition.
*7. Les Roumains. — Allemagne et Italie. 3e édition.
8. Premiers travaux : Introduction à la Philosophie de l'histoire. — Essai sur Herder. — Examen de la Vie de Jésus. — Origine des dieux. — L'Église de Brou. 3e édition.
9. La Grèce moderne. — Histoire de la poésie. 3e édition.
*10. Mes Vacances en Espagne. 5e édition.
11. Ahasverus. — Tablettes du Juif errant. 5e édition.
12. Prométhée. — Les Esclaves. 4e édition.
13. Napoléon (poème). (*Épuisé.*)
14. L'Enseignement du peuple. — Œuvres politiques avant l'exil. 8e édition.
*15. Histoire de mes idées (Autobiographie). 4e édition.
*16-17. Merlin l'Enchanteur. 2e édition. 2 vol.
*18-19-20. La Révolution. 10e édition. 3 vol.
*21. Campagne de 1815. 7e édition.
22-23. La Création. 3e édition. 2 vol.
24. Le Livre de l'exilé. — La Révolution religieuse au XIXe siècle. — Œuvres politiques pendant l'exil. 2e édition.
25. Le Siège de Paris. — Œuvres politiques après l'exil. 2e édition.
26. La République. Conditions de régénération de la France. 2e édit.
*27. L'Esprit nouveau. 5e édition.
28. Le Génie grec. 1re édition.
*29-30. Correspondance. Lettres à sa mère. 1re édition. 2 vol.

RÉGAMEY (Guillaume). **Anatomie des formes du cheval,** à l'usage des peintres et des sculpteurs. 6 planches en chromolithographie, publiées sous la direction de FÉLIX RÉGAMEY, avec texte par le Dr KUHFF. 2 fr. 50
RENOUVIER (Ch.). * **Les Principes de la nature.** 2e édition, revue, corrigée et augmentée des *Essais de critique générale* (3e essai). 2 vol. in-12. 8 fr.
RIBERT (Léonce). * **Esprit de la Constitution** du 25 février 1875. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
RIBOT (Paul). **Spiritualisme et Matérialisme.** 2e éd. 1 vol. in-8. 6 fr.
SOSNY (Ch. de). **La Méthode conscientielle.** 1 vol. in-8. 4 fr.
RALMON (Ph.). **Age de la pierre.** Division industr. de la période paléolith. quatern. et de la période néolith. In-8 avec 36 pl. 1892. 3 fr.
SANDERVAL (O. de). **De l'Absolu.** La loi de vie. 1 vol. in-8. 2e éd. 5 fr.
— **Kahel. Le Soudan français,** carnet de voyage. 1 vol. in-8 avec gravures dans le texte et 5 cartes. 8 fr.
SECRÉTAN (Ch.). **Études sociales.** 1889. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Les Droits de l'humanité.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
— **La Croyance et la civilisation.** 1 vol. in-18. 2e édit. 1891. 3 fr. 50
— **Mon Utopie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Le Principe de la morale.** 1 vol. in-8. 2e éd. 7 fr. 50
SERGUEYEFF. **Physiologie de la veille et du sommeil.** 2 volumes grand in-8. 1890. 20 fr.

SIÈREBOIS. **Psychologie réaliste.** 1876. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
SOREL (Albert) **Le Traité de Paris du 20 novembre 1815.** In-8. 4 fr. 50
SOUFFRET (F.). **De la Disparité physique et mentale des races humaines** et de ses principes. 1 vol. gr. in-8. 5 fr.
SPIR (A.). **Esquisses de philosophie critique.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
STRADA (J.). **La loi de l'histoire.** Constitution scientifique de l'histoire. 1 vol. in-8. 1894. 5 fr.
STRAUS. **Les Origines de la forme républicaine du gouvernement dans les États-Unis d'Amérique.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
STUART MILL (J.). **La République de 1848 et ses détracteurs.** Préface de M. SADI CARNOT. In-18. 2e éd. 1 fr. (Voy. p. 3 et 6.)
TARDE. **Les Lois de l'imitation.** Étude sociologique. 1 vol. in-8. 1890. 6 fr. (Voy. p. 3.)
TÉNOT (Eugène). **Paris et ses fortifications** (1870-1880). 1 vol. in-8. 5 fr.
— **Les Frontières de la France** (1870-82-92). In-8. 2e éd. 9 fr.
TERQUEM (A.). **La Science romaine à l'époque d'Auguste.** Étude historique d'après Vitruve. 1 vol. gr. in-8. 3 fr.
THOMAS (J.). **Principes de philosophie morale.** 1 vol. in-8. 1889. 3 fr. 50
THOMAS (G.). **Michel-Ange poète et l'expression de l'amour platonique dans la poésie italienne du Moyen Âge et de la Renaissance.** 1 vol. in-8. 1891. 3 fr.
THULIÉ. **La Folie et la Loi.** 2e édit. 1 vol. in-8. 3 fr. 50
— **La Manie raisonnante du docteur Campagne.** In-8. 2 fr.
TIBERGHIEN. **Les Commandements de l'humanité.** 1 vol. in-18. 3 fr.
— **Enseignement et philosophie.** 1 vol. in-18. 4 fr.
— **Introduction à la philosophie.** 1 vol. in-18. 6 fr.
— **La Science de l'âme.** 1 vol. in-12. 3e édit. 6 fr.
— **Éléments de morale universelle.** In-12. 2 fr.
TISSANDIER. **Études de théodicée.** 1 vol. in-8. 4 fr.
TISSOT. **Principes de morale.** 1 vol. in-8. 6 fr. (Voy. KANT, p. 7.)
TRATCHEVSKY (E.). **France et Allemagne.** 1 vol. in-8. 3 fr.
VACHEROT. **La Science et la Métaphysique.** 3 vol. in-18. 10 fr. 50
— Voy. p. 4 et 6.
VALLIER. **De l'intention morale.** 1 vol. in-8. 3 fr. 50
VAN ENDE (U.). **Histoire naturelle de la croyance,** *première partie :* l'Animal. 1 vol. in-8. 5 fr.
VIGOUREUX (Ch.). **L'Avenir de l'Europe** au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
VILLIAUMÉ. **La Politique moderne.** 1 vol. in-8. 6 fr.
VOITURON. **Le Libéralisme et les Idées religieuses.** In-12. 4 fr.
WEILL (Alexandre). **Le Pentateuque selon Moïse et le Pentateuque selon Esra.** 1 fort vol. in-8, contenant le volume suivant. 7 fr. 50
— **Vie, doctrine et gouvernement de Moïse.** 1 vol. in-8. 3 fr.
WEILL (Denis). **Le Droit d'association et le Droit de réunion** devant les chambres et les tribunaux. 1893. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
WUARIN (L.). **Le Contribuable.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50
X... **Tablettes de la vie.** 1 vol. gr. in-8. 1891. 3 fr.
YUNG (Eugène). **Henri IV écrivain.** 1 vol. in-8. 5 fr.
ZIESING (Th.). **Érasme ou Salignac.** Étude sur la lettre de François Rabelais. 1 brochure gr. in-8. 4 fr.

BIBLIOTHÈQUE UTILE

111 VOLUMES PARUS.

Le volume de 192 pages, broché, 60 centimes.

Cartonné à l'anglaise ou en cartonnage toile dorée, 1 fr.

Le titre de cette collection est justifié par les services qu'elle rend et la part pour laquelle elle contribue à l'instruction populaire.

Elle embrasse **l'histoire, la philosophie, le droit, les sciences, l'économie politique et les arts**, c'est-à-dire qu'elle traite toutes les questions qu'un homme instruit ne doit plus ignorer. Son esprit est essentiellement démocratique. La plupart de ses volumes sont adoptés pour les Bibliothèques par le *Ministère de l'instruction publique*, le *Ministère de la guerre*, la *Ville de Paris*, la *Ligue de l'enseignement*, etc.

HISTOIRE DE FRANCE

Les Mérovingiens, par BUCHEZ.

Les Carlovingiens, par BUCHEZ.

Les Luttes religieuses des premiers siècles, par J. BASTIDE. 4e édit.

Les Guerres de la Réforme, par J. BASTIDE. 4e édit.

La France au moyen âge, par F. MORIN.

Jeanne d'Arc, par Fréd. LOCK.

Décadence de la monarchie française, par Eug. PELLETAN. 4e édit.

***La Révolution française**, par H. CARNOT (2 volumes).

La Défense nationale en 1792, par P. GAFFAREL.

Napoléon Ier, par Jules BARNI.

***Histoire de la Restauration**, par Fréd. LOCK. 3e édit.

***Histoire de Louis-Philippe**, par Edgar ZEVORT. 2e édit.

Mœurs et Institutions de la France, par P. BONDOIS. 2 volumes.

Léon Gambetta, par J. REINACH.

***Histoire de l'armée française**, par L. BÈRE.

***Histoire de la marine française**, par Alfr. DONEAUD. 2e édit.

Histoire de la conquête de l'Algérie, par QUESNEL.

Les Origines de la guerre de 1870, par Ch. DE LARIVIÈRE.

PAYS ÉTRANGERS

L'Espagne et le Portugal, par E. RAYMOND. 2e édition.

Histoire de l'Empire ottoman, par L. COLLAS. 2e édition.

***Les Révolutions d'Angleterre**, par Eug. DESPOIS. 3e édition.

Histoire de la maison d'Autriche, par Ch. ROLLAND. 2e édition.

L'Europe contemporaine (1789-1879), par P. BONDOIS.

Histoire contemporaine de la Prusse, par Alfr. DONEAUD.

Histoire contemporaine de l'Italie, par Félix HENNEGUY.

Histoire contemporaine de l'Angleterre, par A. REGNARD.

HISTOIRE ANCIENNE

***La Grèce ancienne**, par L. COMBES. 2e édition.

L'Asie occidentale et l'Égypte, par A. OTT. 2e édition.

L'Inde et la Chine, par A. OTT.

Histoire romaine, par CREIGHTON.

L'Antiquité romaine, par WILKINS (avec gravures).

L'Antiquité grecque, par MAHAFFY (avec gravures).

GÉOGRAPHIE

***Torrents, fleuves et canaux de la France**, par H. BLERZY.

Les Colonies anglaises, par H. BLERZY.

Les Iles du Pacifique, par le capitaine de vaisseau JOUAN (avec 1 carte).

Les Peuples de l'Afrique et de l'Amérique, par GIRARD DE RIALLE.

Les Peuples de l'Asie et de l'Europe, par GIRARD DE RIALLE.

L'Indo-Chine française, p. FAQUE.

***Géographie physique**, par GEIKIE.

Continents et Océans, par GROVE (avec figures).

***Les Frontières de la France**, par P. GAFFAREL.

L'Afrique française, par A. JOYEUX, avec une préface de M. DE LANESSAN.

COSMOGRAPHIE

Les Entretiens de Fontenelle sur la pluralité des mondes, mis au courant de la science par BOILLOT.

***Le Soleil et les Étoiles**, par le P. SECCHI, BRIOT, WOLF et DELAUNAY. 2e édition (avec figures).

Les Phénomènes célestes, par ZURCHER et MARGOLLÉ.

A travers le ciel, par AMIGUES.

Origines et Fin des mondes, par Ch. RICHARD. 3e édition.

***Notions d'astronomie**, par L. CATALAN, 4e édition (avec figures).

SCIENCES APPLIQUÉES

Le Génie de la science et de l'industrie, par B. Gastineau.

* **Causeries sur la mécanique**, par Brothier. 2e édit.

Médecine populaire, par Turck.

La Médecine des accidents, par Broquère.

Les Maladies épidémiques (Hygiène et Prévention), par L. Monin.

Hygiène générale, par L. Cruveilhier. 6e édit.

Petit Dictionnaire des falsifications, par Dufour.

Les Mines de la France et de ses colonies, par P. Maigne.

Les Matières premières et leur emploi, par H. Genevoix.

Les Procédés industriels, du même.

La Machine à vapeur, par H. Gossin, avec figures.

La Photographie, par H. Gossin.

La Navigation aérienne, par G. Dallet, avec figures.

L'Agriculture française, par A. Larbalétrier, avec figures.

Les Chemins de fer, par G. Mayer, (avec figures.)

Les grands ports maritimes de commerce, par D. Bellet, (avec figures.)

SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES

Télescope et Microscope, par Zurcher et Margollé.

* **Les Phénomènes de l'atmosphère**, par Zurcher. 4e édit.

* **Histoire de l'air**, par Albert Lévy.

Histoire de la terre, par Brothier.

Principaux faits de la chimie, par Samson. 5e édit.

Les Phénomènes de la mer, par E. Margollé. 5e édit.

* **L'Homme préhistorique**, par Zaborowski. 2e édit.

Les mondes disparus, du même.

Les Grands Singes, du même.

Histoire de l'eau, par Bouant.

Introduction à l'étude des sciences physiques, par Morand. 5e édit.

Le Darwinisme, par E. Ferrière.

* **Géologie**, par Geikie (avec fig.).

Les Migrations des animaux et le Pigeon voyageur, par Zaborowski.

Premières Notions sur les sciences, par Th. Huxley.

La Chasse et la Pêche des animaux marins, par Jouan.

Zoologie générale, par H. Beauregard (avec figures).

Botanique générale, par E. Gérardin (avec figures).

La vie dans les mers, par H. Coupin, avec gravures.

PHILOSOPHIE

La Vie éternelle, par Enfantin. 2e éd.

Voltaire et Rousseau, par Eug. Noel. 3e édit.

Histoire populaire de la philosophie, par L. Brothier. 3e édit.

* **La Philosophie zoologique**, par Victor Meunier. 2e édit.

* **L'Origine du langage**, par Zaborowski.

Physiologie de l'esprit, par Paulhan (avec figures).

L'Homme est-il libre? par Renard.

La Philosophie positive, par le docteur Robinet. 2e édit.

ENSEIGNEMENT. — ÉCONOMIE DOMESTIQUE

De l'Éducation, par H. Spencer.

La Statistique humaine de la France, par Jacques Bertillon.

Le Journal, par Hatin.

De l'Enseignement professionnel, par Corbon. 3e édit.

Les Délassements du travail, par Maurice Cristal. 2e édit.

Le Budget du foyer, par H. Leneveux

Paris municipal, par H. Leneveux.

Histoire du travail manuel en France, par H. Leneveux.

L'Art et les Artistes en France, par Laurent Pichat, sénateur. 4e édit.

Premiers principes des beaux-arts, par J. Collier (avec gravures).

Économie politique, par Stanley Jevons. 3e édit.

Le Patriotisme à l'école, par Jourdy, chef d'escadron d'artillerie.

Histoire du libre-échange en Angleterre, par Mongredien.

Économie rurale et agricole, par Petit.

La Richesse et le bonheur, par Ad. Coste.

Alcoolisme ou épargne, le dilemme social, par Ad. Coste.

DROIT

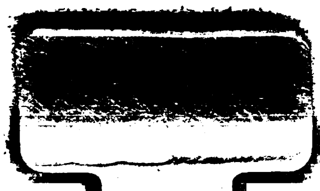
* **La Loi civile en France**, par Morin. 3e édit.

La Justice criminelle en France, par G. Jourdan. 3e édit.

Imprimeries réunies, rue Mignon, 2, Paris. — 14747


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06795 5594






UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06795 5594



